

مؤلفات الشهرستاني

- ١ -

كتاب

مصارعة الفلاسفة

للشيخ الإمام جمال الإسلام

طراز الشريعة محمد بن عبد الكريم

الشهرستاني

تحقيق وتقديم وتعليق

مبشر محمد مختار

مدرس فلسفة بكلية البنان الإسلامية

حقوق الطبع محفوظة

الطبعة الأولى

ديسمبر ١٩٧٦ م / ١٣٩٦ هـ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

« قَالَ رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي ، وَيَسِّرْ لِي
أَمْرِي ، وَاحْلُلْ عُقْدَةً مِنْ لِسَانِي ، يَفْقَهُوا
قَوْلِي . »

صدق الله العظيم

صدر للؤلؤة

- ١ - الشامل فى أصول الدين لإمام الحرمین الجویى تحقیق مع آخرین
- ٢ - سلوة الاحران لابن الجوزى
- ٣ - التجسیم عند المسلمین - مذهب الکرامیة تألیف
- ٤ - مصارعة الفلاسفة تحقیق وتعلیق

تحت الطبع :

- ١ - مصارع المصارع لنصیر الدین الطومى تحقیق مع د. فیصل عون
- ٢ - نهاية العقول فى درایة الأصول لفخر الدین الرازى تحقیق مع د. علی سامی النشار
- ٣ - الاسلام دین البشریة تألیف
- ٤ - الشهرستانی وآؤه الکلامیة والفلسفیة تألیف

الإهداء

إلى روح الإمام تاج الملة والدين محمد بن عبد الكريم
الشهرستاني ، اعترافا بفضله ، ومساهمته الجلادة ، في إرساء قواعد
الفكر الإسلامي الأصيل ٩

سهر مختار

مقدمة

بقلم

سيد محمد مختار

فيسر الله الرحمن الرحيم

يسعدني أن أقدم بهذا العمل العلمي ، محاولة به الإسهام في الكشف عن الجوانب الفكرية لتاج الملة والدين محمد بن عبد الكريم الشهرستاني ، وذلك من خلال ردوده على ابن سينا في بعض المسائل الإلهية ، مبينة — بقدر الإمكان — مدى غيرة هذا الإمام على الإسلام ودفاعه عنه بالحجة العقلية والعقلية .

فقد استرعت شخصية الشهرستاني أنظار الباحثين في مختلف العصور والأماكن كدورخ للفرق . ولاقى كتابه في هذا المجال ، الملل والنحل ، رواجاً كبيراً قديماً وحديثاً ، وترجم إلى عدة لغات عالمية ، وما زال مرجعاً هاماً في تاريخ الفرق والأديان .

على أني في بحثي لأراء الشهرستاني الكلامية والفلسفية — وهو موضوع الرسالة التي نلت بها درجة الدكتوراه — وضعت يدي على جوانب فكرية هامة في شخصية هذا المفكر غير كونه مؤرخاً للفرق .

كما وفقني الله تعالى إلى العثور على بعض مصنفاته التي مازالت في نسخها الخطية ، بل التي يظن البعض أنها غير موجودة .

من هذه المخطوطات كتاب « مصارعة الفلاسفة » الذي نحن بصدد تحقيقه .

وقد رأيت أن أصدر تحقيق الكتاب ببذرة قصيرة عن حياة الإمام الشهرستاني وبيئته ومصنفاته ، حتى أرمم لشخصيته صورة واضحة ، فأبتدىء باسمه .

اسمه وكنيته :

محمد بن أبي القاسم عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني ، المكنى بأبي الفتح^(١) .

لقبه :

كان الشهرستاني يلقب بعدة ألقاب ، فهو الأفضل^(٢) ، وهو العلامة^(٣) وهو تاج الملة والدين^(٤) .

نسبه :

ينسب الشهرستاني إلى بلدة شهرستان ، الواقعة بين نيسابور وخوارزم ، وهي إحدى مدن إقليم خراسان^(٥) .

وشهرستان قرية من مدينة نسا ، فيبنيها ثلاثة أميال ، وتنتهي إليها بادية الرمل ، التي بين خوارزم ونيسابور^(٦) .

وتسمى أحيانا شارستان وشارستانه .

(١) انظر تاريخ الذهبي — خ — المجلد ٢٦ لوحة ١٨٢ ، تاريخ حكماء الإسلام للبيهقي ص ١٤١ ، وغيرها .

(٢) انظر تاريخ الذهبي — خ — المجلد ٢٦ لوحة ١٨٢ ، طبقات الشافعية للسبكي ٧٨/٤ ، النجوم الزاهرة لابن تغري بردى ٣٠٥/٥ .

(٣) انظر تذكرة الحفاظ للذهبي ١٠٤/٤ ط . الثانية .

(٤) انظر مصارع المصارع — خ — لاطوسي . صفحة العنوان ، مفاتيح الأسرار ومصاييح الأبرار — خ — للشهرستاني . صفحة العنوان ، مجلة نامه آستان قدس . العدد الثالث ص ٧١ ، والعدد الرابع ص ٦١ مقال بالفارسية بقلم محمد تقي دانش .

(٥) انظر تاريخ يهقي — بالفارسية — للبيهقي ص ٣٢٦ ، تحقيق أحمد بهمنيار .

(٦) انظر أحسن التقاسيم للقدس ص ٣٢٠ ، مرصع الاطلاع على أسماء الأماكن والباق للبندادي ٨٢٢/٢ .

وهى كلمة فارسية مركبة من :

آستان : بمعنى ناحية .

وشهر : بمعنى مدينة .

فتكون شهرستان — أو شارستان — بمعنى ناحية المدينة .

وقد اشتهرت هذه البلدة بطبيعتها الرملية ، مما جعل مزارعها وبساتينها بعيدة عنها . على أن ذلك لم يمنع من وجود المساجد بها ، فكانت تلك المساجد منبراً للعلم والدين ، وكانت هى النور الأول الذى فتح الشهرستانى عينيه عليه .

مولده وسيرته :

ولد محمد بن عبد الكريم فى غضون عام ١٠٨٧/هـ ١٠٨٧ م^(١) من أبوين فارسين . فكان أعجمى الأصل والمولد .

تلقى علومه الأولى على يد والده ، حفظ القرآن الكريم ، ثم أرسله أبوه إلى مسجد البلدة ليتعلمه الدين على يد مشايخها . وكان ذلك فى سن مبكرة ، حتى أنه قال عن نفسه :

(ولقد كنت على حدائث سنى أسمع تفسير القرآن من مشايخى سمعاً مجرداً)^(٢) .

على أن الشهرستانى لم يكتف بهذا ، فانتقل من مسقط رأسه إلى غيرها من البلدان سعياً وراء العلم من جهة ، وطلباً للرزق من جهة أخرى . فذهب إلى مدينة خوارزم وأقام بها مدة ، واتخذ فيها مسكناً ، مما يدلنا على استقراره بها فى بدء حياته .

(١) انظر طبقات الشافعية للسبكي ٧٨/٤ ، معجم الأدياء لباقوت الحموى ٣١٥/٥ .

(٢) انظر مفاتيح الأسرار ومصابيح الأبرار . خ . لوحة ٢ ب .

وثلقى علوم الحديث على يد علي بن أحمد المديني المحدث (المتوفى عام ٤٩٤ هـ / ١١٠٠ م) .

وزاد أبو الفتح خوارزم ، وذهب إلى نيسابور ، حيث تفقه بها على يد أحمد الخوافي ، الفقيه الشافعي (المتوفى عام ٥٠٠ هـ / ١١٠٦ م) وأبى نصر الغشيري (المتوفى عام ٥١٤ هـ / ١١٢٠ م) .

وقرأ الكلام على يد أستاذه أبي القاسم الأنصاري (المتوفى عام ٥١٢ هـ / ١١١٨ م) . وكان لهذا الأستاذ فضلاً في توجيهه إلى الطريق القويم في تحصيل العلم . ولم ينس له الشهرستاني ذلك ، فكان يذكره في كتبه ، مشيراً إلى أنه كان مرجعه في بعض الأمور العلمية .

قال في « مفاتيح الأسرار ومصاييح الأبرار » :

« ولقد كنت على حدائث سني أسمع تفسير القرآن من مشايخي سماعاً مجرداً ، حتى وفقت فعلقته على أستاذي ناصر السنة أبي القاسم سليمان ابن ناصر الأنصاري تلقفاً ، ثم أطلعني مطالعات كلمات شريفة عن أهل البيت وأوليائهم رضي الله عنهم ، وعلى أسرار دفين وأصول متينة في علم القرآن » (١) .

وقال في « نهاية الإقدام في الكلام » :

« وكثيراً ما كنا نراجع أستاذنا وإمامنا ، ناصر السنة ، صاحب الغنية وشرح الإرشاد ، أبا القاسم سليمان بن ناصر الأنصاري فيها » (٢) (٣) .

(١) انظر اللوحة ٢ ب .

(٢) يقصد مسألة لإببات سبب حادث لأمر حادث .

(٣) انظر ص ٣٨ .

وبعد أن انقضى الشهر ستاني العلوم الدينية وعلم الكلام على يد أساتذة عظام أجله ، توجه إلى خوارزم ثانية . وهناك تعرف على بعض علماء عصره المشهورين . فالتقى بأحمد الميهني ، الفقيه (المتوفى عام ٥٢٧ هـ تقريباً حوالي ١١٢٣ م) وصارت بينهما صداقة .

كما التقى أيضاً بالمؤرخ الفارسي محمد بن محمود بن أرسلان الخوارزمي (المتوفى عام ٥٦٨ هـ / ١١٧٣ م) وكانت بينهما محاورات ومفاوضات .

وتعددت رحلات تاج الملة والدين ، فظل ينتقل بين ربوع مدن إيران دارساً ومدرساً ، فذهب ضمن مذهب إلى بيهق وسجستان ورمذ ، كاذب من قبل إلى نيسابور وخوارزم^(١) .

وعين الشهر ستاني في عام ٥١٠ هـ / ١١١٦ م مدرساً بنظامية بغداد ، وفي طريق ذهابه إلى هناك ، توجه إلى مكة المكرمة — في ذى الحجة من نفس العام — لتأدية فريضة الحج ، ثم توجه إلى بغداد ، حيث كان يقوم بالتدريس هناك في المجلس الخاص به .

وفي بغداد التقى بصديقه القديم أحمد الميهني ، الذي كان قد سبقه إلى هناك ، وظل في المدرسة النظامية ثلاث سنوات ، يعظ ويذكر ويحدث . وظهر له قبول هناك لحسن عبارته وسعة اطلاعه .

وقد قام — في الفترة التي مكث فيها في بغداد — بتأليف بعض كتبه الهامة ، هذا إلى جانب عقده للدراس العالية . من هذه الكتب كتاب « نهاية الإقدام في علم الكلام » والجزء الثاني من كتاب « الملل والنحل » وغيرهما .

(١) انظر بحثنا : الشهر ستاني وآراؤه الكلامية والفلسفية مخطوط بمكتبة عين شمس .

عاد الشهرستاني من بغداد عام ٥١٣هـ / ١١١٩م إلى إقليم خراسان ثانية ،
متنقلاً بين مدن الإقليم ، معلماً ومتعلماً ، إلى أن جاء عام ٥٤٨هـ / ١١٥٣م ،
فتوجه إلى مسقط رأسه شهرستان ، حيث توفي بها ودفن هناك .

بيئته العامة :

في تلك الفترة التي عاشها الشهرستاني ، أي من عام ٤٧٩هـ / ١٠٨٧م
إلى عام ٥٤٨هـ / ١١٥٣م ، كانت تكتنف البلاد أحداث هامة في شتى
النواحي من سياسية إلى اقتصادية إلى اجتماعية إلى دينية إلى ثقافية .

كانت الأمة الإسلامية وقتذاك قد امتدت رقعتها شرقاً حتى بلاد الصين ،
وغرباً حتى المحيط الأطلسي ، وشمالاً حتى هضبات الروس ، وجنوباً حتى
المحيط الهندي والمصحراء الكبرى .

وشملت العديد من البلدان والممالك والمفاوز ، كما شملت العديد من البحار
والمحيطات ، وكان لهذا الامتداد أثر بالغ في عدم تمكن الحكومة العباسية
من السيطرة على نظام الحكم آنذاك ، مما أدى إلى قيام كثير من الفتن
والدسائس التي أوقعت البلاد في حروب طاحنة ومستمرة في شتى الأنحاء .

وشملت الحروب إيران ومصر والعراق وبلاد الشام وبلاد الأندلس
والمغرب . وكان السبب الرئيسي لقيام الحروب ، هو النزاع على حكم
الحكم^(١) .

وكان لاضطراب الحالة السياسية أثر عظيم في تدهور اقتصاد البلاد ،
وفي طمع الأجانب في غزوها ، كما كان لضعف الخلفاء العباسيين أثر في استقلال
حكام بعض الأقاليم بأقاليمهم .

(١) انظر المرجع السابق ص ١٤ وما بعدها .

وفسدت الحياة الاجتماعية ، فانتشر الفساد الخلقى ، ونهبت البلاد ، وسفكت الدماء ، وتفشت الرشوة والنهب والسرقه بين الناس .

وامتدت الدسائس إلى الناحية الدينية ، فقامت الفتن الدينية بين أصحاب المذاهب الفقهية بعضهم البعض ، وبين أصحاب المذاهب الكلامية . وكانت الدسائس تقوم بالقلم إلى جانب السيف .

فقامت فتن بين أهل السنة والحنابلة^(١) ، وبين المعتزلة والأشاعرة^(٢) ، وبينهم وبين الكرامية^(٣) .

واندثرت فرق دينية وأفل نجمها ، وظهرت فرق أخرى وتصادم نجمها . وكان من أهم هذه الفرق ، وأكثرها تأثيراً في استمرار الحروب فرقة الاسماعيلية الجديدة ، التي تزعمها آنذاك الحسن بن الصباح الداعي الاسماعيلي . واستظهرت هذه الفرقة بالرجال ، وتحصنت بالقلاع ، وكان أشهر قلاعهم قلعة الموت ، - أى عيش العقاب - بالعراق .

وامتد نفوذهم من العراق إلى غيرها من المدن ، فغربوا في البلاد ونهبوا ، وسفكوا الدماء . وكان الحسن بن الصباح يستمد أصول دعوته من حاكم مصر المستنصر بالله^(٤) .

(١) انظر البداية والنهاية لابن كثير ١٢/١١٥ ، الكامل لابن الأثير ٨/١٢٤ .

(٢) انظر تبیین كذب المقتدى لابن عساكر ص ٣١٠ ، العبر في خبر من ذهب للذهبي ٢/٢٤ .

(٣) انظر الكامل حوادث عام ٥٩٥ هـ ، ج ٨/١٧٧ ، ١٧٨ .

(٤) انظر تاريخ الدعوة الاسماعيلية لمصطفى غالب ص ١٨٥ ، الملل والنحل ١/ ١٩٢ - ١٩٥ ط . سنة ١٣٨٧ هـ ، وانظر أيضاً بحثنا : الشهرستاني وآراؤه الكلامية والفلسفية ص ٣٣ - ٣٥ .

وقامت بينهم وبين سلاطين السلاجقة وخلفاء العباسيين الحروب الدامية التي زعزعت أمن البلاد .

وقد شهد الشهرستاني بعض هذه الأحداث ، وسمع بالبعض الآخر . وعلى الرغم من أنه لم يسجل تفاصيل هذه الأمور ، إلا أنه اهتم بتسجيل الفرق والملا المندثر منها وغير المندثر ، الموجود في إيران وفي غيرها من أنحاء الأمة الإسلامية (١) .

وبنما تدهورت الحياة الاجتماعية والاقتصادية باضطراب الأحوال السياسية في البلاد ، إلا أن الاتعاش قد ساد بعض النواحي الأخرى .

فقد لاقت حركة البناء في العصر السلجوقي — في إيران — رواجاً عظيماً ، وتقدمت كثير من الصناعات تقدماً ملحوظاً (٢) .

وكان للناحية الفكرية نصيب من الازدهار والتقدم في عصر الشهرستاني ، فكثير الإنتاج العلمي ، واتسمت مجالاته .

وحفل كل من القرنين الخامس والسادس الهجريين بعدد من المفكرين العظام ، الذين تركوا لنا تراثاً فكرياً فيسماً في شتى العلوم والفنون ، وسنخصص بالذكر منهم من كان قريب الصلة بالعلامة .

ففي الفقه نبغ عدد غير قليل ، منهم — على سبيل المثال لا الحصر — أحمد الخوافي وأبو نصر القشيري وأسعد الميمني وغيرهم .

وفي الحديث والتفسير — مثلاً — علي بن أحمد المديني ، ومحمد بن حمويه

(١) انظر الملل والنحل للشهرستاني ج ١ ، ص ٢ .

(٢) انظر بحثنا بالشهرستاني وآرائه الكلامية والفلسفية ص ٤٢ ، ٤٣ .

ابن محمد الجويني وأبو منصور العبادي والموفق بن أحمد المسكي الخوارزمي والإمام النسفي والإمام الطبرسي .

وكان على قمة مشاهير العصر في علم الكلام والأصول الإمام أبو نصر القشيري ، والإمام أبو المعالي الجويني ، والإمام أبو القاسم الأنصاري ، والبيهقي (ابن فندق) .

ولم يعدم العصر من مؤرخين ثقات ، سواء في التاريخ الإنساني العام أو تاريخ الأديان . فظهر ابن حزم الأندلسي والبيهقي (ابن فندق) وابن السمعاني والخوارزمي وابن القلانسي وغيرهم .

وامتد النشاط الثقافي إلى مجال السياسة والطلب والادب وغيرها^(١) .

وكان الإنتاج الصوفي يقف على قمة الإنتاج آنذاك شحراً ونثراً ، فازدان العصر بصوفية كبار أثروا تأثيراً كبيراً في الحياة الفكرية آنذاك ، كان منهم — على سبيل المثال لا الحصر — الإمام أبو حامد الغزالي ، والإمام عبد الكريم بن هوازن القشيري والإمام الشهرزوري وأبو العباس أحمد بن محمد الصنهاجي المعروف بإبن العريف وعبد القادر الجيلياني وابن طفيل وعمر الخيام ومعزي وأديب صابر ونظامي الكنجوي وغيرهم .

هذه هي البيئة العامة التي عاش في كنفها أبو الفتح الشهرستاني ، وقضى حياته بين أحداثها ، شاهداً ومسجلاً ومؤرخاً ، فكان نتاج عصر ملؤه بالأحداث المختلفة ، زاخر بالعلماء والأدباء والفنانين في مجالات شتى .

وقد تأثر العلامة محمد الشهرستاني بهذه الأحداث ، فظهر ذلك في أفكاره

(١) انظر المرجع السابق ص ٤٣ — ٥٠ وانظر أيضاً راحة الصدور للراوندي

وآرائه . والقارىء لمصنفاته الموجودة تحت أيدينا ، يستطيع أن يلمس بوضوح مدى ثقافته الواسعة الممتدة ، وكيف كان واحداً من عظماء عصره في الفلسفة والكلام والفقه ، بل وممثلاً للاتجاه الصوفي الذي ساد عصره آنذاك .

ولذا نشير بإيجاز إلى مؤلفاته ، التي شملت ميادين مختلفة ، إذ ألف في الفقه ، والتفسير ، والكلام ، والفلسفة ، وتاريخ الفرق والأديان وغيرها . وهذه المؤلفات تمثل تراثاً علمياً فياضاً .

مؤلفاته :

شملت مؤلفات العلامة الشهرستاني — كما قلنا — العديد من الفنون ، وليس هذا بالأمر العجيب على تاج الملة والدين ، الذي اشتهر بشذفه بالدرس والتدريس ، وبكثرة مجالسه العلمية والوعظية .

ولذا قال عنه أحد معاصريه :

(له تصانيف كثيرة ... تزيد على عشرين مجلدة ، ورأيت له مجلساً مكتوباً)^(١) .

وقال عنه — عبد الرحيم الأسنوى :

(إن مؤلفاته تنصف إلى جانب الشمول بالشهرة والذيع)^(٢) .

ومن أسباب كثرة مؤلفاته وذيعها ، ما سجله عنه الحافظ الذهبي حيث قال :

(لأنه كان كثير المحفوظ ، قوى الفهم ، مليح الوعظ)^(٣) .

(١) انظر تاريخ حكماء الإسلام للبيهقي ص ١٤١

(٢) انظر طبقات الشافعية ١٠٦/٢ ، تاريخ أبي الفداء ٢٧/٣ .

(٣) انظر سير أعلام النبلاء — خ — للذهبي . المجلد ١٢ القسم الثاني لوجه ٢١٠ .

وعند إحصائنا لمؤلفاته ، وجدنا أنها بلغت تسع وعشرون كتاباً بين مخطوط ومطبوع ومفقود .

وقد قسمناها إلى أقسام ثلاثة :

(١) الكتب المخطوطة (٢) الكتب المطبوعة .

(٣) الكتب المفقودة .

أولاً : الكتب المخطوطة :

(١) رسالة في اعتراضات الشهرستاني على كلام ابن سينا ، أرسلها إلى القاضي عمر بن سهل .

(٢) رسالة إلى محمد الأيلاقي ، الطبيب المشهور ، وهي في السؤال عن العلم الإلهي .

(٣) رسالة إلى محمد السهلاني .

وهذه الرسائل الثلاث موجودة في مجموعة خطية بمكتبة مجلس شورى ملي بطهران بإيران .

(٤) قصة سيدنا يوسف عليه الصلاة والسلام ، وهي في شرح سورة يوسف شرحاً لطيفاً ، مع تسجيل بعض روايات عن الصوفية .

توجد منه نسخة - تكاد تكون وحيدة - بمكتبة جامع الأزهر الشريف .

(٥) مصارعة الفلاسفة وهو الكتاب الذي بين أيدينا .

(٦) مفاتيح الأسماء ومصاييح الأبرار ، وهو في تفسير سورتي الفاتحة والبقرة .

توجد منه نسخة بمكتبة مجلس شورى ملي بطهران بإيران .

(٧) المذاهج والآيات أو المذاهج في علم الكلام . وتوجد منه نسخة بمكتبة ولي الدين بتركيا .

ونرجو الله تعالى أن يوفقنا إلى تحقيق هذه المخطوطات التي عثرنا عليها تباعا ، تحقيقا علميا مشرفا ، لنسهم بذلك في إحياء تراث محمد ابن عبد الكريم الشهرستاني .

ثانياً : الكتب المطبوعة :

(١) مجلس في الخلق والامر . باللغة الفارسية . طبعه محمد جلال نائيني في إيران .

ونرجو الله أن يوفقنا إلى ترجمته وإعداده للنشر بإذن الله ، لإضافته إلى مكتبة الشهرستاني وسلسلة مؤلفاته التي بدأناها بـ (مصارعة الفلاسفة) .

(٢) الممل والنحل . وقد طبع مرات عديدة ، كما ترجم إلى عديد من لغات العالم .

(٣) نهاية الاقدام في علم الكلام . حققه الفردجيوم عام ١٩٣٤ م .

ومن إنتاجه العلمي المطبوع الذي أحصيناه ، ترجمة ذكرها الشهرستاني في كتابه « الممل والنحل » ، وقد حددناها من أعماله العلمية ومن تراثه الفكري ، وهي :

(٤) ترجمة فصول أربعة عن الفارسية . ألفها الحسن بن الصباح في المذهب الاسماعيلي ، وترجمها الشهرستاني ، وضمنها كتابه « الممل والنحل » ، الجزء الأول ص ٤٣٧ وما بعدها (طبعة د . محمد فتح الله بدران ، الأولى) .

(٥) مسألة في إثبات الجوهر الفرد ، الحقها الفردجيوم في نهاية كتاب
« نهاية الاقدام في علم الكلام » .

ثالثا : الكتب المفقودة :

(١) الإرشاد إلى عقائد العباد .

(٢) أسرار العبادة .

(٣) الأقطار في الأصول .

(٤) تاريخ الحكماء . وقد أشار المستشرق ولیم کیورتن ، الذي قام
بتحقيق ونشر كتاب الملل والنحل ، إلى أن صديقاً له يدعى السيد بلاند ،
أكد له وجود هذا الكتاب في صورته الخطية في حيازة السيد بلاند .

ونرجو الله أن نعثري على هذه النسخة أو على ما يميظ اللثام عن هذا
الكتاب ، الذي يبدو من عنوانه أنه في تاريخ الفرق .

(٥) تلخيص الأقسام لمذاهب الأنام .

(٦) دقائق الأوهام .

(٧) رسالة في المبدأ والمعاد .

(٨) شبهات برقلس وأرسطو وابن سينا ونقعتها .

(٩) الصجرة الإلهية .

(١٠) العيون والآنهار .

(١١) غاية المرام في علم الكلام .

(١٢) قصة موسى والخضر .

(١٣) مجلس في أصول الحكمة .

(١٤) مجلس في حصر أنواع التقدّمات .

(١٥) مجلس في قصة سيدنا موسى .

(١٦) مناظرات مع الاسماعيلية .

(١٧) نهايات أوهام الحكماء الالهيّين .

وبإتهاء إحصاء مؤلفات الشهرستاني ، نكون قد انتهينا من عرض سيرته ومصنفاته .

ونرجو أن نكون قد وفقنا في إلقاء الضوء على شخصيته في غير تطويل
عمل أو تقصير غير مستحب .

والله الموفق والمعين ، فنعم المولى ونعم النصير .

سهر بخنار

الفاخرة في ١ مايو ١٩٧٦ م

جمادى الأولى ١٣٩٦ هـ

تقديم المخطوط

هذا الكتاب الذى بين أيدينا ، يعد أثراً هاماً من آثار الشهرستانى التى وقعتنا عليها . وهو يمثل الكتاب الرابع من جملة مؤلفاته المطبوعة ، إذ سبقه إلى الطبع - كما بينا - الملل والنحل ، ونهاية الاقدام فى علم الكلام ، ومجلس فى الحلق والأمر باللغة الفارسية .

النسخة التى اعتمدنا عليها فى التحقيق :

أشار بروكلمان إلى وجود نسخة من هذا الكتاب فى برلين فى مكتبة جوته . تحمل رقم ١١٦٣^(١) .

وقد بحثت فى كتب الفهارس لعلى أجد نسخاً أخرى ، فلم أعث على شيء . وبعت إلى كل الأماكن التى يحتمل أن يوجد فيها الكتاب .

وتفضل مشكوراً الأستاذ / نزار كمال الدين ، المسئول بالقسم الفنى بالمكتبة الوطنية ببغداد ، بموافاقى بمعلومات تفيد عن وجود نسخة من الكتاب بمكتبة المجمع العلمى ببغداد تحت رقم ٤٧١ / م .

وقد تفضل مشكوراً الأستاذ الدكتور / فاضل الطائى ، الأمين العام بالمجمع العلمى العراقى بإرسال صورة فوتوغرافية لهذه النسخة .

وبالاطلاع عليها ، تبين لى أنها مصورة عن نسخة مكتبة جوته ، وتأكد لى ذلك من الختم الوارد بأخر لوحة منها ، وهو ختم مكتبة جوته .

وبهذا يكون للكتاب نسخة وحيدة في العالم هي الموجودة في مكتبة
جوته ، وهي التي حصلنا على صورة منها .

على أن نصير الدين الطوسي ، الذي رد على الكتاب في القرن السابع
الهجري ، بكتاب سماه « مصارع المصارع » ذكر أنه سينقل نص كلام
الشهرستاني في « مصارعة الفلاسفة » ثم يرد عليه مسألة مسألة (١) .

وبمقارنة النص الذي نقله الطوسي والنص الذي تحت أيدينا ، وجدنا
فيه بعض زيادات في بعض مواضع ، وبعض نقصان في مواضع أخرى ،
عما جمعنا نقول : إما أن يكون للكتاب نسخة أخرى هي التي اطلع عليها
نصير الدين الطوسي ، وكانت موجودة في وقته ثم فقدت .

ولما أن يكون نصير الدين الطوسي ، قد تصرف في بعض نصوص
كتاب الشهرستاني بتلك الزيادة وذلك النقصان .

ولما لم يترجح لدينا أحد الأمرين على الآخر ، لعدم عثورنا على النسخة
التي اعتمد عليها الطوسي ، فأننا نقول إن للكتاب في عصرنا نسخة واحدة
هي الموجودة في ألمانيا بمكتبة جوته ، والتي صورت منها نسخة مكتبة المجمع
العلمي العراقي .

وأشير هنا إلى ملحوظة هامة ، وهي أننا كنا نقابل نص الشهرستاني
وما نقله عنه الطوسي في « مصارع المصارع » ، فإذا وجدنا زيادة في ما نقله
الطوسي ، أحسنا أنها ضرورية وناقصة في النسخة التي بين أيدينا ، ذيلناها
في الهامش مشيرين إلى ذلك ، دون أن ننقل رد الطوسي .

وأحياناً كانت الزيادة تزيد على العشر صفحات .

(١) تقوم أنا والمزيل الدكتور فيصل بدر عون بتحقيق كتاب الطوسي المذكور
وهو تحت الطبع الآن .

كما أننا وجدنا اختلافا في ترقيم بعض اللوحات ، يبدو أنه نتيجة خطأ في التصوير .

فاللوحة ٢٦ ب و ٢٧ أ كان يجب أن يلحقا باللوحة ٢٥ أ لاتصال الكلام بينهم ووحدة الأفكار .

كذلك اللوحة ٢٨ ب واللوحة ٢٩ أ كان يجب أن يلحقا باللوحة ٢٦ أ . وأيضاً اللوحة ٢٥ ب هي بقية الكلام الذي في اللوحة ٢٧ أ .

واللوحة ٢٧ ب هي بقية الكلام الذي في اللوحة ٢٩ أ .

واللوحة ٢٩ ب هي بقية الكلام الذي في اللوحة ٢٨ أ .

وعلى هذا يكون ترتيب اللوحات من ٢٥ أ إلى ٢٩ ب كما يلي :

٢٥ أ ، ٢٦ ب ، ٢٧ أ ، ٢٥ ب ، ٢٦ أ ، ٢٨ ب ، ٢٩ أ ، ٢٧ ب ، ٢٨ أ ، ٢٩ ب .

ثم باقى لوحات المخطوط منتظمة الترتيب .

وقد راعيت في تحقيق المخطوط ، وضع اللوحات المختلفة كما هي في ترقيمها الذي وصلتني به ، وتصحيح هذه الأرقام لاستقامة النص في الهامش وذلك حفاظاً على شكل النسخة الخطية .

وهاك وصفها .

وصف المخطوط :

يشع المخطوط في تسع وثلاثين لوحة مزدوجة من القطع المتوسط . مسطراته ١٥ سطرأ .

كتب بخط جميل وواضح . ونادر خلوي بعض كلماته من النقط .

كما خلت لوحاته من الهوامش الجانبية ، عدا لوحة العنوان التي جاء في أعلاها على اليسار اسم : إبراهيم بن إبراهيم ، الذي قد يكون مالكا للنسخة .

كما جاء أسفل نفس الصفحة على اليسار هذه الكلمات :

الوائق بمخالق الثقلين

المبد الضميف الحسين

وكثيراً ما كان الناسخ يكتب الهمزة ياءً كما يل :

ناشيه : ناشئة

فضايل فضائل

وأحياناً يكتبها واوا مثل :

جزو جزء

جزوى جزئي

فإذا جاءت الهمزة في آخر الكلمة ، استغنى عنها تماماً كما في قوله :

أجرا : أجزاء

رغا رغاء

فضا فضاء

ملا ملاء

إلى غير ذلك مما كان شائعاً بين الناسخ .

وجاء في اللوحة الأخيرة من المخطوط هذه الكلمات :

علمتنا ، وعلينا ما تنفعنا به بحق المصطفين من عبادك عليهم السلام

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين

كتبه الفقير إلى رحمة الله تعالى

فضايل بن أبي الحسن ، الناسخ الشافعي

رحم الله قارئه وكتابه ، آمين .

وكان الفراغ من نسخه في العشر الأخير من

صفر سنة تسعين وخمسمائة

وحسبنا الله ونعم الوكيل
ومن يتوكل على الله فهو حسبه

ثم ورد ختم مكتبة جوته بأسفل اللوحة ، كما سنرى ذلك من الصورة
الملحقة بالكتاب لهذه اللوحة .

نسخ الكتاب :

هو فضائل بن أبي الحسن ، الناسخ ، الشافعى . من نسخ القرن السادس
الهجرى ، يتبين ذلك من التاريخ الوارد بأسفل اللوحة رقم ٣٩ .

كما يبدو أن عمله كان هو النسخ ، ولم يشتر بشئ آخر ، حيث لم أعر
له على ترجمة في كتب التراجم التى اطلعت عليها .

تاريخ النسخ :

تم نسخ الكتاب أوائل عام ٥٩٠ هـ / ١١٩٤ م فى أواخر شهر صفر ،
أى بعد وفاة مؤلفه بثمان وخمسين عاماً .

تاريخ التأليف :

قام الشهرستانى بتأليف هذا الكتاب عام ٥٤٠ هـ / ١١٤٥ م .

وقد أشار إلى ذلك صدر الدين الشيرازى حيث قال :

« وقد ألف هذا الكتاب لمجد الدين أبى القاسم على بن جعفر الموسوى ،
وهو ضد ابن سينا ... فى حوالى عام ٥٤٠ هـ / ١١٤٥ م »^(١) .

تسمية الكتاب :

وردت للكتاب عدة تسميات هي :

المصارعة^(١) ، ومصارعات الفلاسفة^(٢) ، والمصارعات^(٣) ، والمصارعة^(٤) .

أما عنوانه من واقع النسخة الخطية التي تحت أيدينا فهو :

مصارعة الفلاسفة

والعنوان الذي أمامنا ، يدلنا على أن المصارعة لم تقتصر فقط على الفيلسوف ابن سينا ، وإنما تسمى الكتاب «مصارعة الفيلسوف» ، وإنما صارح فيه الشهرستاني مجموعة من الفلاسفة اليونانيين القدامى ، مركزاً على ابن سينا باعتباره أحد الذين تأثروا بالفلسفة اليونانية تأثراً كبيراً من جهة ، وباعتباره على حد تعبير الشهرستاني علامة القوم ، وأدق عند الجماعة ، وباعتبار نظره في الحقائق أغوص . وقد قال تاج الدين « وكل الصيد في جوف الفراء فابن سينا»^(٥) هو مثل الفلسفة في عصره وما قبله .

ذكر الشهرستاني في بداية كتابه أنه ألفه بناء على طلب أحد السادة

(١) انظر وفيات الأعيان لابن خلكان ٤٠٣/٣ ، مفتاح السعادة لطاش كبرى زاده ٣٢٣/١ ، الوافي بالوفيات للصغدي ٢٧٨/٣ : روضات الجنات للغواني ٦٩٥/٤ ، معجم المؤلفين لسمر كحالة ١٨٧/٢ .

(٢) انظر الأسفار الأربعة ٤/٣ ، الأعلام لأزركلي ٨٤/٧ وغيرهما .

(٣) انظر مصارع المصارع — خ — لطوسي ل ٢ ، كشف الظنون لحاجي خليفة ١٧٠٣/٢ .

(٤) انظر لغاتة الألفان لابن قيم الجوزية ٢ / ٢٦٣ ،
G A L. von Brockelmann G.I. p.550 und S. I. p. 783.

(٥) انظر انوار والنحل ج ٢/ ١٥٨ ، ١٥٩ ط . محمد كيلاي

الاجلاء ، وهو نقيب ترمذ أبي القاسم علي بن جعفر الموسوي (المتوفى عام ٥٤٥هـ / ١١٥٠م)^(١) .

قال في كتابه « مصارعة الفلاسفة » :

(لما أقام على مجلس الأمير . السيد الأجل ، العالم ، مجدد الدين ، عمدة الإسلام ، ملك أمر السادة ، أبي القاسم علي بن جعفر الموسوي ... للمكارم سوقها ، وتنج إلى المعالي طريقها ، وأظهر مكنون ما جبله الله تعالى عليه ... ، انتدب أصغر خدومه محمد بن عبد الكريم الشهرستاني ، لعرض بضاعته المانحة على سوق كرمه ...)^(٢) .

ثم قال :

(وقد وقع الاتفاق على أن المبرز في علوم الحكمة ، وعلامة الدهر في الفلاسفة ، أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا ، فلا يقفوه فيها قاف وإن نقض السواد ، ولا يلحقه لاحق وإن ركض الجواد .

وأجمعوا على أن من وقف على مضمون كلامه ، وعرف مكنون مراده ، فقد فاز بالسهم المعلن وبأن المقصد الأقصى ، بله الاعتراض عليه زداً ورضاً ، وتمقب كلامه لإبطالاً ونقضاً . فان ذلك باب ضربت دونه الأمداد ، وتقبضت عليه الحفظة والأرصاد .

فأردت أن أصارعه مصارعة الإبطال ، وأنازله منازلة الرجال)^(٣) .

(١) انظر بحثنا : الشهرستاني وآراءه الكلامية والفلسفية ص ٥٨ ، مجلة نامه آستان قدس . العدد الثالث ٧٥ — ٧٧ .

(٢) انظر اللوحة ٢ أ .

(٣) انظر اللوحة ٢ ب ، ٣ أ .

فالسبب في تأليف الكتاب ، هو الرد على ابن سينا في بعض المسائل
اللاهوتية ، بناء على طلب نقيب ترمذ .

ولما كان نقيب ترمذ قد وثق في مقدرة الشهرستاني على الرد ، فقد أراد
الآخير أن يثبت له ذلك من البداية ، فأطلق على الكتاب اسم «مصارعة» .

والمصارعة هي الاسم المشتق من صرع ، يصرع .

يقال : صارعه ، فصرعه ، من باب قطع في لغة تميم ، أى قاتله وأسقطه
على الأرض ^(١) .

فكان الشهرستاني لم يرد فقط بهذه التسمية الإلحاح ، وإنما أراد ما يزيد
على ذلك ، وهو بيان تناقض خصمه ، مما يؤدي إلى سقوط هذا الخصم
ووقعه في المحال ، خاصة وأن خصمه الذي عهد إليه بالحامه ليس شخصاً
جادياً ، وإنما هو قرة في العلوم والفلسفة ، وعلامة الدهر ، بل هو لغزارة عليه
لقب بالشيخ الرئيس .

ولذا قال الشهرستاني :

(وإنما قبهر خمر العقل ، وتبين قيمة الرجل ، عند مناجرة الأقران ،
ومبارزة الشجعان ...

فأردت أن أصارعه ، مصارعة الإبطال ، وأنازله منازلة الرجال ...) ^(٢) .

موضوع الكتاب :

سبق أن أشرنا إلى أن الكتاب في الرد على ابن سينا في بعض المسائل
اللاهوتية ، وهي بالتحديد — كما قال مؤلفه — سبع مسائل في الإلهيات من
جملة نيف وسبعين مسألة في المنطق والطبيعيات والإلهيات .

(١) انظر القاموس المحيط . فصل الصاد ، باب الدين ، مختار الصحاح ص ٣٦١ .

(٢) انظر مصارعة الفلاسفة . ج . ل . ٣ أ .

وهذه المسائل هي :

- (١) حصر أقسام الوجود .
- (٢) وجود واجب الوجود .
- (٣) توحيد واجب الوجود .
- (٤) علم واجب الوجود .
- (٥) حدوث العالم .
- (٦) حصر المبادئ .
- (٧) مسائل مشكلة وشكوك معضلة .

وقد ضم العلامة أبو الفتح الشهرستاني المسألتين السادسة والسابعة في واحدة ، حيث قال :

(ولما أنهيت الكلام إلى هذه الغاية ، وأردت الشروع في المسألة السادسة والسابعة ، شغلني عنها ما كان قد تكادني ثقله ، ونهضني حمله من فتن الزمان وطوارق الحدثان .

فألى الله تعالى المشتكى ، وعليه المعول في الشدة والرخاء .

فأقتصرت على إيراد رموس المسائل من أسئلة وشكوك وإشكالات ومحارات ، فن حلها ، فهو أولى بها إن شاء الله تعالى^(١) .

فقد ألم بالشهرستاني ما جعله يتوقف عن عمله في الكتاب بالعارفة التي

(١) المرجع السابق . اللوحة ٣٤ ب .

وضعها لنفسه في البداية ، من تعقب كلام الخصم بالرد والرض والإبطال والنقض .

ويبدو أن هذا الحادث الذي ألم به أثر عليه تأثيراً شديداً ، لكنه لم يثنه عن عزمه في الرد . فأشار إلى المواضع التي كان يريد تعقبها بالمصارعة ، وكل الأمر إلى القارئ الفطن الذي يستطيع أن يستشف مراده من بين السطور .

والمسائل التي حاول الشهرستاني مصارعة ابن سينا فيها ، مختارة — كما يقول — من كتب ابن سينا ، التي تعد أمهات في مذهبه العقدي ، وهي « الشفاء » ، القسم الخاص بالإلهيات ، « النجاة » ، قسم الإلهيات ، وكذلك إلهيات الإشارات و « التعليقات » .

ويعد الشهرستاني كلام ابن سينا في هذه الكتب ، من أحسن كلامه في الإلهيات وأتقنه وأمتنه ، لأنه برهن عليه وحققه وبينه .

والمسائل السبع التي اختارها تاج الملة والدين ، مسائل عقدية ، تتعلق بوجود الله تعالى ، وكيفية إثبات ذلك الوجود ، والفرق بين وجوده عز وجل ووجود غيره من الكائنات ، فهو واجب الوجود الحق ، الذي وجوده من ذاته لا من غيره ، وكل موجود سواه مفتقر إليه تعالى .

أما غيره فوجوده من غيره لا من ذاته ، وهو مفتقر في وجوده دوماً إلى واجب الوجود .

ويترتب على ذلك كون الله تعالى هو الواحد لا شريك له ، المتصف بصفات قديمة منها العلم ، والقدرة ، والإرادة وغيرها .

كما يترتب على ذلك أيضاً كون ما عدا الله مخلوقاً لله تعالى ، فالعالم مخلوق ، حادث ، يحتاج إلى محدث .

والإنسان مخلوق ، محدث ، يحتاج في وجوده إلى المحدث ، ليس ذلك فقط ، بل على هذا المخلوق أن يعترف بوحداية الله تعالى من جهة ، وأن يؤمن بكل ما يأتي منه عز وجل . فيؤمن بالملائكة والكتب والرسل ، وما جاء على لسانهم مكتوباً ومسموعاً ، وأن يؤمن بالقدر خيره وشره ، وبعذاب القبر ، وبالبعث ، وبالجنة والنار .

وإذا كان الشهر ستاني في هذه المصارعة ينقل قول ابن سينا ليرد عليه ، فانه كان أميناً في نقله ، حريصاً على ألا يتصرف في كلام ابن سينا ، حتى أن المطالع على الكتاب يستطيع أن يستوثق من ذلك بسهولة ، خاصة وأن الأفضل محمد الشهر ستاني يذكر الموضوع الذي ينقل عنه . فيقول : قال ابن سينا في النجاة

ونحن في تحقيقنا للكتاب ، أشرنا إلى المواضع التي أخذ منها الأفضل نصوص ابن سينا ، فذكرنا الكتاب والجزء والصفحة والطبعة .

على أن هذه الدقة في نقل النصوص ، لم تمنعه من اختيار نصوص بعينها ، يستدل بها على تناقض ابن سينا ، ويدحضها ، ثم ليثبت ما يروم إثباته . لذا أحياناً كانت حججه تأتي قوية ومتينة ، وأحياناً غير ذلك .

وقد قام نصير الدين الطوسي (المتوفى عام ٦٧٢هـ / ١٢٧٢م) بعد نحو ما يزيد على قرن من الزمان بالرد على كتاب الشهر ستاني ومصارعة الفلاسفة ، بكتاب سماه « مصارع المصارع » ، قال فيه :

(فاني لشغني بالعلوم العقلية ، والمعارف اليقينية ، كنت أوقات فراغي أنظر في كتب علمائها ... ففزت أثناء طلبتي على كتاب يعرف به المصارعات ، للشيخ تاج الدين أبي الفتح محمد بن عبد الكريم الشهر ستاني ، ادعى فيه مصارعة مع الشيخ الرئيس أبي علي الحسين بن عبد الله بن سينا في هدة مسائل) ...

فرايت أن اكشف عن تمويهاته ، وأميز بين تخليطاته ، غير ناصر لابن
سينا في مذاهبه ...

وسميته بعد (تمامه « بمصارع المصارع »)^(١) .

والكتابان : « مصارعة الفلاسفة » للشهرستاني و « مصارع المصارع »
لنصير الدين الطوسي ، يشبهان في الغرض والتسمية كتابي أبي حامد الغزالي ،
« تهافت الفلاسفة » ورد الوليد بن رشد عليه في « تهافت التهافت » .

فالأول قصد به الإمام الغزالي دحض ثلاث مسائل قالت بها
الفلاسفة هي :

مسألة قدم العالم والزمان والحركة ، والمسألة الثانية فرع الأولى وهي
أبدية العالم والزمان والحركة ، والمسألة الثالثة أن الله فاعل العالم وأن العالم
صنعه على سبيل المجاز لا الحقيقة .

وقد أراد الغزالي بكلمة « تهافت » بيان تناقض الفلاسفة ، كما أراد
الشهرستاني بكلمة « مصارعة » الإلحاح المؤدى إلى الهلاك .

ولما تصدى ابن رشد للرد على الغزالي ، سمي كتابه « تهافت التهافت »
أى تناقض التناقض ، فكان بذلك مقبلاً نفس الدعوى على المدعى ، كذلك
أراد الطوسي أن يقيم الدعوى على الشهرستاني بنفس طريقته ، وأن يسقيه
من نفس كأسه ، فاستعار تسميته ، وسعى كتابه « مصارع المصارع » .

على أن ابن قيم الجوزية (المتوفى عام ٧٥٩ هـ / ١٣٥٨ م) اعتبر رد
الطوسي على الشهرستاني في غير موضعه ومكانه .

(١) انظر اللوحة ١ . وقد سبق الإشارة إلى أن هذا الكتاب سيصدر قريباً
بإذن الله تعالى مع مقدمة وتعليق إلى جانب التحقيق : بمشاركة الزميل الدكتور فيصل عون .

قال :

(فقام له نصير الإلحاد وقسمد ، ونقضه بكتاب سماه ، مصارعة المصارعة)^(١) .

منهج الشهرستاني في هذا الكتاب :

يشير تاج الملة والدين بوضوح إلى المنهج الذى سار عليه فى تأليف الكتاب حيث يقول :

(فأخذت من كلامه فى إحياء الشفاء ، و د النجاة ، و د الإشارات ، و د التعليقات ، أحسنه و [أتقنه] ، وهو ما برهن عليه وحققه وبينه .

و شرطت على نفسى ألا أقاوضه بشير صنعته ، ولا على أعاذه على لفظ توافقنا على معناه وحقيقته ، فلا أكون متكلماً جديلاً أو معانداً سوفسطائياً . فابتدىء فى بيان التناقض فى فصوص نصوصه لفظاً ومعنى ، وأردفه بكشف مواقع الخطأ فى متون براهينه مادة وصورة)^(٢) .

منهجنا فى التحقيق :

سبق أن أشرنا إلى أن الكتاب نسخة واحدة هى التى اعتمدنا عليها ، مما جعل مهمة التحقيق شاقة ، ومسئوليته كبيرة ، حيث نتحمل فيها كل خطأ أو تصحيف قد يرد بها . وعلى قدر أهل العزم تأتى العزائم

على أنه ... للأمانة العلمية - أقول : لأنه قلما وجدت الكلمة التى تمسر علينا قراءتها ، كما ندر وجود بعض الكلمات المخطومة التى استمرنا غيرها من عندنا .

(١) انظر إغاثة اللهفان ٢ / ٢٦٣ .

(٢) انظر مصارعة الفلاسفة - ج ١٣ .

وفي هذه الحالة ، كنا نضع الكلمة ، التي نظن أنها تؤدي المعنى المطلوب من الجملة ، والتي تتمشى مع سياق الكلام ، بين معقوفتين [] حتى نفرق بين ما وضعناه من عندنا وما هو من عند الشهرستاني .

وإذا غمض معنى كلمة أو أبهم علينا ، وظننا أنه سيدهم على القارى . ، كنا نشرحها لغوياً في الهامش ، موضحين ، ومعلقين أحياناً .

كذلك خصصنا الهامش لترجمة الأعلام والفرق الواردة في الكتاب ، كما كنا نستغله في وضع بعض التعليقات التي كنا نرى أن النص في حاجة إليها .

كذلك وضعنا في الهامش كل الصفحات التي نقصت من كتاب الشهرستاني والتي عثرنا عليها في كتاب الطوسي .

وقد رمزنا إلى اللوحة اليمنى من المخطوط بالحرف « أ » ، وإلى اللوحة اليسرى بالحرف « ب » سيراً على ما حققناه من مخطوطات من قبل^(١) .

أما عناوين المسائل والفصول التي في وسط الصفحات والسطور ، فالذي وجدناه من عمل الشهرستاني ، لم نضعه بين معقوفتين [] ، والذي من عملنا ، وضعناه بينهما .

وقد ذيلنا الكتاب بفهارس شاملة — من جهدنا — الآيات القرآنية والأعلام والبلدان والأماكن والفرق والأديان .

الهدف من تحقيق الكتاب :

(١) انظر تحقيقنا لكتاب « الشامل » لإمام الحرمين الجويني مع د . علي سامي النشار و د . فيصل عون ط . الاسكندرية عام ١٩٦٩ م ، وانظر أيضاً تحقيق « سلوة الأحرار » لابن الجوزي مع د . النشار والسيدة / آمنة نصير .

رمت من تحقيق « مصارعة الفلاسفة » للشهرستاني أهداف عدة :

أولها : إضافة كتاب جديد إلى ذخائر الشهرستاني التي لم يطبع منها حتى الآن إلا « الملل والنحل » و « نهاية الأقدام في علم الكلام » و « مجلس في الخلق والأمر » .

على أن هذا الأخير ، على الرغم من أنه مطبوع ، إلا أنه ليس ذائع الصيت ، كما أنه ليس في متناول الجميع لطلاب العربية على وجه الخصوص ، لأنه مطبوع في إيران في نصه الفارسي . فلم تصل نسخته ولا يقيس وصولها إلى طلابها ، وإذا وصلت هذه النسخة إلى بعض الطلاب . فلن يتيسر لكل من تصل إليه الاطلاع عليها ، إلا إذا كان مجيداً للغة الفارسية ، قارئاً بها .

ثانيها : أن الشهرستاني اشتهر بكونه مؤرخاً للفرق ، ودار الكلام حول أمانته ودقته في التاريخ . وقد وجدت في هذا الكتاب شيئاً جديداً غير ما اشتهر به وذاع عنه ، ذلك أنه يتصدى للرد على بعض المسائل اللاهوتية ، ناقداً ومحصا ، لا مؤرخاً ، ولا عارضاً لمذهب الغير .

كما نثبت له — أيضا — من خلال هذا الكتاب مذهباً كلامياً ، يحاول إثباته والدفاع عنه .

ثالثها : أنه في هذا الكتاب يقف موقفاً منهجياً في الإثبات والدحض ، فهو لا يتخذ لنفسه موقفاً مسبقاً ، فلا يعاند لمجرد المعاندة ، لأنه ليس صوفسطائياً كما قال — ولا يجادل بوصفه متكلماً وهو في معرض مصارعة فيلسوف ، وإنما هو يريد لإظهار الحق ، سواء كان معه أو عليه . ولذلك قال إنه لن يفاوض ابن سينا بغير صناعته : أي أنه سيناقشه مناقشة الفيلسوف للفيلسوف .

رابعها : أن الكتاب تضمن الرد على المسائل الرئيسية في العقيدة وهي

حصر أنواع الوجود ، وإثبات وجود واجب الوجود ، وتوحيده ، وعلمه .
 وإثبات حدوث العالم ، وإثبات النبوة وما يتعلق بها من معجزات وغيره ، مما
 يجعلنا نعلم عليه في معرفة آراء الشهرستاني الكلامية والفلسفية أيضاً .

كل هذا مجتمعا ، دفعني إلى تحقيق الكتاب وإخراجه إلى النور ، ليكون
 في متناول أيدي الباحثين .

وإن أمهني الله تعالى في العمر ، ووفقي في طريق العلم ، فإنني أعاهد بأن
 أخرج ما وفقت إليه من مؤلفات الشهرستاني — الغير مطبوعة — إلى النور ،
 وأن أترجم كتابه الذي بالفارسية وأفسره .

و.م.د .

فإن وجد القارئ في هذا الكتاب نفعاً وفائدة ، فليشكر الله تعالى الذي
 أرشدني إلى تحقيقه ونشره ، وإلى تحقيق فائدة منه .

وإن وجد فيه نقصاً وضعفاً ، فليلمس لي العذر ، لأنني مخلوق ، والنقص
 سمة المخلوقين .

وليحاول أن يصلح ما أفسدته ، ليضيف إلى البناء لبنة بنقده .
 وسبحان من له السكال وحده .

سهر مختار

القاهرة في : مايو ١٩٧٦ م

جمادى الأولى ١٤٠٦ هـ

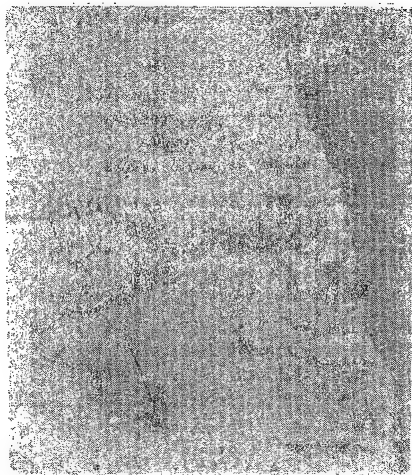
كتاب

مصارعة الفلاسفة

للشيخ الإمام جمال الإسلام

طراز الشريعة محمد بن عبد الكريم

الشهرستاني



لوحة العنوان

[illegible]

[illegible]

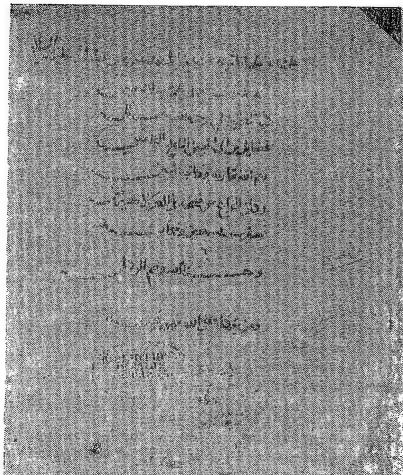
١٠٠
 ١٠١
 ١٠٢
 ١٠٣
 ١٠٤
 ١٠٥
 ١٠٦
 ١٠٧
 ١٠٨
 ١٠٩
 ١١٠
 ١١١
 ١١٢
 ١١٣
 ١١٤
 ١١٥
 ١١٦
 ١١٧
 ١١٨
 ١١٩
 ١٢٠
 ١٢١
 ١٢٢
 ١٢٣
 ١٢٤
 ١٢٥
 ١٢٦
 ١٢٧
 ١٢٨
 ١٢٩
 ١٣٠
 ١٣١
 ١٣٢
 ١٣٣
 ١٣٤
 ١٣٥
 ١٣٦
 ١٣٧
 ١٣٨
 ١٣٩
 ١٤٠
 ١٤١
 ١٤٢
 ١٤٣
 ١٤٤
 ١٤٥
 ١٤٦
 ١٤٧
 ١٤٨
 ١٤٩
 ١٥٠
 ١٥١
 ١٥٢
 ١٥٣
 ١٥٤
 ١٥٥
 ١٥٦
 ١٥٧
 ١٥٨
 ١٥٩
 ١٦٠
 ١٦١
 ١٦٢
 ١٦٣
 ١٦٤
 ١٦٥
 ١٦٦
 ١٦٧
 ١٦٨
 ١٦٩
 ١٧٠
 ١٧١
 ١٧٢
 ١٧٣
 ١٧٤
 ١٧٥
 ١٧٦
 ١٧٧
 ١٧٨
 ١٧٩
 ١٨٠
 ١٨١
 ١٨٢
 ١٨٣
 ١٨٤
 ١٨٥
 ١٨٦
 ١٨٧
 ١٨٨
 ١٨٩
 ١٩٠
 ١٩١
 ١٩٢
 ١٩٣
 ١٩٤
 ١٩٥
 ١٩٦
 ١٩٧
 ١٩٨
 ١٩٩
 ٢٠٠

[illegible]

[illegible]

لوحة ٣٤ (ب)

وغيره من الأفعال من غير أن يكون لها فاعل أو مفعول
ومما لا بد من فهمه في هذه المسألة أن الفعل لا ينفصل
والسبب في ذلك أن الفعل لا ينفصل عن الأفعال والاعمال
والأفعال والأعمال والأعمال والأعمال والأعمال والأعمال
أو تفصل من القسمين كما في قوله تعالى ولما لم يزلوا
الأنبياء من بعد ذلك الفصل وتأتي في شرح القرآن
الهيولاء الألسانية من العزو إلى الفصل فحينئذ
فعلًا لا يفعل فإنها لا تفعل بها وإنما هي التي تفعل
فيما هو عليها والعزو هو من غير أن يكون له فاعل
أو مفعول الذي هو فعل بالفعل وأما قوله تعالى
الذين آمنوا فاعملوا الصالحات فاعملوا الصالحات
فإن العمل هنا هو الفعل والفاعل هو المؤمن
والمراد من العمل الصالحات ما هو عليه المؤمن
فإن العمل هنا هو الفعل والفاعل هو المؤمن
والمراد من العمل الصالحات ما هو عليه المؤمن



بسم الله الرحمن الرحيم

رب يسر برحمتك

الحمد لله حمد الشاكرين ، والصلاة على خاتم النبيين محمد المصطفى وعلى
آله الطيبين الطاهرين ، صلاة دائمة بركتها إلى يوم الدين .

لما أقام عالي مجلس الأمير ، السيد الأجل ، العالم ، مجدد الدين ، عمدة
الإسلام ، ملك أمر السادة ، أبي القاسم علي بن جعفر الموسوي^(١) ، ضاعف
الله مجده وجلاله ، وأفاض عليه نعمه وأفضاله ، للكارم سوقها ، ونهج

(١) أبو القاسم علي بن جعفر للموسوي ، هو : السيد الأجل ، الأظهر ، المنتصب الحمد ،
مجد الدين . أشرف الأشراف ، ذو المناقب والمراتب على الإطلاق . سيد الشرق والغرب ،
أبو القاسم علي بن فخر الدين جعفر بن علي بن جعفر بن محمد بن موسى بن جعفر بن إبراهيم
ابن موسى بن إبراهيم بن موسى الكاظم بن جعفر بن محمد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب
عليه السلام . وعنه السيد أبو عبد الله الحسين ، ولابنائه : المختار نور الدين محمد ، والسيد
الوزير صدر الدين أبو محمد جعفر .

قال صاحب كتاب «نهاية الأعقاب» لفن جعفر بن إبراهيم بن موسى بن إبراهيم بن موسى
الكاظم ، انتقل من أميته -- بلدة بخراسان -- إلى ترمذ ، وتوفي عام ٥٤٥ هـ /
١١٥٠ م .

كان ينفق الأموال الكثيرة في اتخاذ الآلات الرصدية ومعرفة أوساط الكواكب
ومقوماتها . (انظر مجلة نامه آستان قدس -- بالفارسية -- العدد الثالث من ٧٥
-- ٧٧) .

وقد تولى أبو القاسم علي بن جعفر الموسوي حكم ترمذ ، ودعا العلماء لآليه من شتى
مدن إقليم خراسان ، فكتبوا وألفوا في عدة فنون . وكان من بينهم تاج الملة والدين
الشهرستاني ، الذي دعاه أبو القاسم علي إلى تأليف كتاب في « الملل والنحل » ، ثم طلب
منه أن يؤلف كتاباً في الرد على ابن سينا ، فألف له هذا الكتاب وسماه « مضارعة
الفلاسفة » .

إلى المآلى طريقها ، وأظهر مكنون ما جبله الله تعالى عليه ، وأودعه فيه من شرف الحسب والنسب ، و [لطيفتى] الخائض والخائض ، وخلقى العلم والقدرة ، وحارستى الديانة والإمامة ، وحاستى النجدة والشجاعة ، سوى ما اكتسبه من بهجتى الفضائل والتوفى عن الرذائل ، وكال المعرفة ، وغاية [الحسن] ، ومكارم الاخلاق ومحاسن الشيم ، والجود والبسطة ، و [علو] الهمة وسمو الرتبة ، مالو باها بواحدة منها أهل زمانه ، كان له السبق المبدى والخالفة والبشر .

انتدب أصغر خدمه ، محمد بن عبد الكريم الشهرستانى ، لعرض بضاعته المزجاة على سوق / ٢٤ ب كرمه ، فخدمه بكتاب صنّفه فى بيان المال والنحل^(١) ، على تردد القلب بين الوجل والخجل . فأنعم بالقبول . وأنعم النظر فيه ، وبلغ النهاية فى معانيه ، وبالع فى الثناء على أصغر خدمه مواليه . وما كان للمصنف فيه كثير تصرف ، سوى استيعاب المقالات كلها ، وحسن الترتيب ، وجودة النقل .

(١) افرد الأستاذ الدكتور المرحوم / محمد فتح الله بدران ، بنشر مقدمة « الملل والنحل » التى كتبها الشهرستانى ، وذلك فى الطبعة الأولى التى حقق فيها « الملل والنحل » ج ١ ص ٣ —

وقد ذكر الدكتور محمد بدران فى الصفحة [د] من مقدمته — هو — لهذه الطبعة ، أن تاج الدين الشهرستانى قد ألف كتابه « الملل والنحل » لوزير نصير الدين ، الذى كان يتولى وزارة السلطان سنجر عام ٥٢١ هـ / ١١٢٧ م .

وقد اتضح لنا من النص السابق للشهرستانى — فى المتن عالى — أن تاج الدين ألف « الملل والنحل » لأبى القاسم على بن جعفر الموسوى ، كما ألف له أيضاً ، « مصارعة الفلاسفة » .

(انظر تعليقنا على هذه النقطة فى بحثنا : « الشهرستانى وآراؤه الكلامية والفلسفية » . ص ١١٠ ، ١١١ نسخة فى مكتبة عين شمس ، وأخرى بمكتبة كلية البنات — جامعة عين شمس) .

ولأنما تسير غرر العقل ، وتبين قيمة الرجل ، عند مناجزة (١) الأقران ومبارزة الشجعان . والاختبار يظهر خبيثة الأمرار ، وبالامتحان يكرم الرجل أويهان .

وقد وقع الاتفاق على أن المميز في علوم الحكمة ، وعلامة الدهر في الفلسفة ، أبو على الحسين بن عبد الله بن سينا (٢) ، فلا يقفوه فيها قاف وإن نقض السواد ، ولا يلحقه لاحق وإن ركض الجواد .

وأجمعوا على أن من وقف على مضمون كلامه ، وعرف مكنون مراده ، فقد فاز بالسهم المأملي ، وبلغ المقصد الأقصى .

(١) مناجزة . كلمة مشتقة من نجز ، بمعنى قضى وفى . والمناجزة : بمعنى المعاملة كالتناجز (انظر القاموس المحيط ٢ / ٢٠٠ فصل الميم والنون ، باب الزاي ، وانظر أيضاً مختار الصحاح ص ٦٤٦) .

(٢) ابن سينا : هو أبو على الحسين بن عبد الله بن الحسن بن علي بن سينا . الشيخ الرئيس ، حجة الحق . ولد عام ٣٧٠ هـ ، ونشأ في بلدة بخارى . حفظ القرآن في العاشرة من عمره .

جمع بين الاشتغال بالعلم والحكمة وبين السياسة والوزارة والطب والمتنطق والموسيقى . له مؤلفات في جميع الفنون والعلوم ، منها ما شهد به القدامى والمحدثون من عرب ومستشرقين واعتمدوا عليه .

وأشهر مصنفاته « الشفاء » و « النجاة » و « الإشارات والتلخيصات » و « التصانيفات » وبعض الرسائل في النفس والمعاد وغيرها .

توفي عام ٤٢٨ هـ ، بعد أن لقب بالشيخ الرئيس .

وقد قامت عليه وعلى بعض مصنفاته دراسات عدة ، أحدثها في مصر البحث الذي تقوم به الزميلة السيدة / كوكب محمد مصطفى هاجر ، لتلخيص درجة الدكتوراه ، وهو في « التصوف عند ابن سينا » . والبحث الذي قدمه الزميل د. فيصل عون وهو في « نظرية المعرفة عند ابن سينا » .

بُلبه^(١) الاعتراض عليه ردأ ورضأ ، وتعقب كلامه لإطلاا ونقضا . فان ذلك باب ضربت دونه الأسداد ، وقبضت عليه الحفظلة والأرصاء .

فأردت أن أصارعه /ل ٣ أ مصارعة الأبطال ، وأنازله منازل الرجال . فاخترت من كلامه في إلهيات « الشفاء » و « النجاة » و « الإشارات » و « التعليقات » أحسنه و [أمتنه] ، وهو ما برهن عليه وحققه وبينه .

وشرطت على نفسى ألا أقاوضه بغير صنعته ، ولا (٢) على أعانده على افطت توافقنا على معناه وحقيقته ، فلا أكون متكلما جدليا أو معانداً سوفسطائياً^(٣) .

(١) مكتوبة في الأصل : يله وقد تكون يله - وهو الأرجح - بمعنى : بل أكثر من ذلك . ويمكن أن تقرأ أيضاً : تله ، بمعنى : صرعه أو ألقاه على عنقه وخذته ، ومعنى ألقاه وزعره أيضاً . وهى مؤدية معنى المصارعة ، الذى اختاره الفهرستائى عنواناً لكتابه (انظر القاموس المحيط ٣/ ٣٥١ ، مختار الصحاح ص ٧٨) .

قال تعالى « فلما أسلما وتله للجبين » سورة الصافات : ١٠٣ أى ألقاه على عنقه وخذته ليصرعه ويذبحه .

(٢) حرف « على » هنا يبدو زائداً على الجملة ، إذ يمكن أن يستقيم المعنى بدونه .

(٣) يتبين لنا من هذا النص ، كيف وضع الفهرستائى لنفسه منهاجاً للنقد يسير عليه ، فهو لا يناقش ابن سينا بغير طريقته . فابن سينا فيلسوف ، لذا أراد تاج الدين أن يكون فحصه لرايهنه بمنهج الفيلسوف ، الذى يبدأ بالعقل ثم يعضد قوله بالنقل ، حتى لا يقال أنه يحتج عليه بمحجج المتكلمين أو الفقهاء ، بينما ابن سينا ليس فقيهاً أو متكلماً .

وأبلغ المحجج تكون من جلس بعضها البعض . فالتة سبحانه وتعالى حين أراد أن يثبت نبوة سيدنا موسى عليه السلام ، أيده بمعجزة - حجة - من جلس ما كان مسائداً آنذاك ، هى السحر ، فجاء سحر موسى ، وقلبه العصا حيا تلف ما أمامها من الثمابين ، أشد بلاغة مما لو كانت معجزته غير السحر . كذلك كانت معجزة عيسى عليه السلام « إبراء الأكمة والأبرس ولحياء الموتى في عصر كانت السيادة فيه للأطباء ، فسكات حجته عليهم بالغة . ولعجازه لهم سبباً في تسليمهم له والله تعالى .

فأبتدىء في بيان التناقض في نصوص نصوصه لفظاً ومعنى^(١) ، وأردفه بكشف مواقع الخطأ في متون براهينه مادة وصورة .

فليجلس المجلس العالى — زاده الله علا ورفعة — مجلس القضاة والحكام ، وليحكم بين المتناظرين المتبارزين بالحق والصدق ، فهو آخرى بالحكم إذا تحوكم إليه ، وأحق برعاية الصدق إذا عول عليه .

ليعلم أنى قد بلغت من العلم باطوريه^(٢) ، ولا يستصغر شأنى ، فالمرء بأصغريه . ويتحقق أنى قد ارتقيت عن حضيض التقليد إلى أوج التحقيق والفلسيم ، وارقوت من مشرع النبوة^(٣) بكأس مراجعها من تسليم .

ومن خاض لجة البحر ، لم يطامع في شط ، / لـ هـب ومن تعلّى إلى ذروة السكّال ، لم يخف من حظ لا ينال^(٤) .

== وأيضاً فـهـ مجزات الرسول عليه الصلاة والسلام — وهى القرآن الكريم — جاءت مضاميه لبناء العرب في لغتهم وفصاحتهم ، بل تحدثهم بها الله تعالى ، فقال « فأتوا بسورة من مثله ، وادعوا شهداءكم من دون الله لأن كنتم صادقين ، فإن لم تفعلوا ولن تفعلوا » . وهذا هو سر الإعجاز ، حيث يكمن في المضاهاة في جنس العمل .
لذا اختار المهرستاني أن يصارع ابن سينا بنفس منهجه ، حتى يكون رده عليه وقضه لبراهينه حجة .

(١) مكتوبة في الأصل « معنا » بالألف .

(٢) ربما يقصد بكلمة « باطوريه » أى عرف السكتير ، وألم بالعديد من العلوم السابقة والمعاصرة له ، فعرف علوم الأوائل المهجور عنها والمعروف ، وعرف علوم عصره والتقى بأقرانه من العلماء .

(٣) يشير المهرستاني هنا إلى مصدر من مصادر المعرفة عنده ، وهو الشرع الذى يتضمن القرآن الكريم والسنة النبوية العريقة .

(٤) مكتوبة هذه العبارة هكذا في المخطوط ، وقد ورد معناها في كتابين من كتبه « نهاية الإقدام » و « المثل والنحل » مع اختلاف في الألفاظ جاء في « نهاية الإقدام » من ١٢٦ : (من غرق في بحر المعرفة لم يطعم في شط ، ومن تعلّى إلى ذروة الحقيقة لم يخف من حظ) وفى « المثل والنحل » ١٦٦/١ ط . سنة ١٣٨٧ هـ . تحقيق محمد كيلانى .

المجلس العالي ، على أسعد طالع ، وأمين طائر ، وأوضح هدى ، وأنجح سعى ، وأصوب رأى وتدير ، وأنقّب تقدير وتفسّير ، في حرز حرّيز من الله العزيز . ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم .

وهذه المصارعة في سبع مسائل من الإلهيات ، من جملة نيف وسبعين مسألة في المنطق والطبيعيات والإلهيات^(١) ، خنقته فيها بوتره ورشقته^(٢) بمشاقصه^(٣) ، ورددته في هوى حفرته ، وأركسته^(٤) لأم رأسه في زيبته^(٥) . ذلك من فضل الله علينا وعلى الناس ، ولكن أكثر الناس لا يشكرون .

المسألة الأولى : في حصر أقسام الوجود .

وتشير هذه العبارة إلى هدف من أهداف المعرفة الثلاثة التي حددها الشهرستاني ، ألا وهو المعرفة من أجل الوصول إلى الحقيقة والكمال واليقين . والهدفان الآخران هما المعرفة من أجل المعرفة ، والمعرفة من أجل الدين . ويمكن أن تقرأ العبارة : لم يخف من حط . لا يزال المجلس العالي ...

(١) لا بد من تحديد لهذه المسائل السبع من الإلهيات أنه لا يختلف معه في غيرها ، وإنما عني بذلك أنه لن يتعرض لآراء ابن سينا في المنطق أو الطبيعيات . وأن هذه المسائل التي حددها ، ليست هي كل مسائل ابن سينا في الإلهيات ، وإنما هي ما أرادها — فقط — بالنقض والنقد والإبطال ، وهي أمهات رأى ابن سينا . فان دحضها ، فكأنه دحض كل مذهبه .

(٢) رشق : من الرشق أي السرى . يقال رشقته : رميته « انظر القاموس المحيط ٢٤٤/٣ ، مختار الصحاح ٢٤٤ » .

(٣) مشاقصه : سهامه .

(٤) أركسته : أوقعه ورددته . يقال : ركس الشيء إذا رددته ورجعته . وأركسته فارسيكس . وفي التزويل « والله أركهم بما كتبوا » س النساء : اقتباس من آية ٨٨ « انظر لسان العرب لابن منظور ٤٠٥/٧ ، ٤٠٦ » .

(٥) الزيبة . حفرة تحفر للأسدة سميت بذلك لأنهم كانوا يحفرونها في موضع عال . « انظر مختار الصحاح س ٢٦٨ » . واختيار لفظ الزيبة يدل على أن الشهرستاني يعترف تماماً بقيمة ابن سينا العلمية ، حتى أنه عندما يريد أن يهوى به ، فإنه يهوى به في حفرة الأسد .

- المسألة الثانية : في وجود واجب الوجود .
 المسألة الثالثة : في توحيد واجب الوجود .
 المسألة الرابعة : في علم واجب الوجود .
 المسألة الخامسة : في حدث العالم .
 المسألة السادسة : في حصر المبادئ ، حاولت مع
 السابعة : إلى مسائل مشكلة ، وشكوك^(١) معضلة .

(١) مكتوبة في الأصل : شكوك . وقد وردت في اللوحة ٣٤ ب « شكوك » وهي الأصح . ويشير الدهرستانى في عبارته تلك إلى أنه جمع بين المائلتين السادسة والسابعة ليس كسلا ولا عدم قدرة على السير بالمنهج الذى رسمه لنفسه ، وإنما انطروف عصفت به ، لاذ يقول فى ل ٣٤ ب :

« ولا أنهيت الكلام إلى هذه الناية ، وأردت الصروع فى المسألة السادسة والسابعة ، شغلنى عنها ما قد تكادنى تقله ، ونهضنى حمله من فن الزمان وطوارق المحدثان ، فالى الله تعالى المشتكى . وعليه المولى فى الشدة والرخاء » .

المسألة الأولى

في

حصر أقسام الوجود

اعلم / ل : أ أن المتكلمين لم يحصروا أقسام الوجود بتقسيم^(١) حاصر .
وذلك أنهم قالوا : الموجود ينقسم إلى ماله أول ، وإلى مالا أول له . وما له
أول ينقسم إلى : جوهر وعرض .

وعنوا^(٢) بالجوهر : المتحيز ، الذي يمنع مثله بحده أن يكون بحيث هو .
وبالعرض : القائم بالمتحيز^(٣) .

(١) مكتوبة في الأصل بزيادة واو : وتقسيم .

(٢) مكتوبة في الأصل : عنو .

(٣) مكتوبة في الأصل : بالمتحيز .

والجوهر والعرض من المقولات التي لا يعمل الفلاسفة شرحها وعرضها في كتبهم . وقد
جعلها الفلاسفة المسلمون أصلا من أصول المنطق الصوري . والواضع الأول للمقولات —
وهي عشر — أرسطوطاليس ، الفيلسوف اليوناني الشهير . والعلم الأول ، الذي قال إن
المعرفة تقوم على أسس عشرة ، منها ينطلق الفكر السليم المستقيم في اتجاهه نحو التعميم
وهذه الأسس العشرة هي المقولات المعروفة : الجوهر ، والسكن ، والكيف ، والإضافة ،
والأين ، والمتى ، والوضع ، والمالك ، والفعل ، والاتصال .

وقد قبل بعض فلاسفة الإسلام مقولات أرسطو كما وضعها ، واستبدل بعضهم مقولاتها
بالإضافة والاتصال بالعرض والنسبة .

وقد كان لهذه المقولات ، وبصفة خاصة الجوهر والعرض ، أهمية بالغة لدى الفلاسفة
المسلمين لصلتها الوثيقة بمباحث التوحيد ، فلك أنهم يرون أن الجواهر والأجسام كلها
مركبة في الأعراض .

ويعد ابن سينا من الذين يعتبرون المقولات من مباحث الطبيعة ، ولأن كان قد طالعها في
قسم المنطق في كتابيه « الشفاء » و « النجاة » .

وأحالوا وجود جوهر ليس بمتحيز ، ووجود عرض ليس بقائم بمتحيز .
لكن التقسيم الأول ، صحيح ، دائر بين النفي والإثبات ، لذا روعي
فيه شرائط التعاند والتقابل ، من الاتفاق على معنى الأولوية ذاتاً وزماناً
ومكاناً وشرفاً .

والتقسيم الثاني غير صحيح ولا حاصر ، لذا فسر الجوهر بالمتحيز ،
والعرض بالقائم بالمتحيز . لذا ليس فيه ما يدل على استحالة وجود قسم
ثالث ليس بمتحيز ولا قائم بمتحيز .

وقد أثبت الفلاسفة جواهر عقلية ليست بمتحيزة ، لأن المتحيز شيء ما ،
له حيز . وقابل التحيز غير نفس التحيز ، فما به يقبل التحيز ، هو المادة ،
ونفس التحيز صورة فيها . فهو لذا جوهر مركب من مادة وصورة .

والجوهر يستحيل أن يتركب من عرضين ، فهما لذا جوهران غير
متحيزين ، فقد خرج من المتحيز ما ليس له بمتحيز . وهذا أعجب !
وأما الفلاسفة ، فقد أثبتوا جواهر عقلية ليست بمتحيزات مثل :
العقول والنفوس والمواد والصور ، وأثبتوا أهراساً ليست قائمة بمتحيزات
مثل الحركات في الكم والكيف ، وغير ذلك .

وقد أورد [١] بن سينا تقسيماً في مبدأ الحيات « النجاة » ، وادعى أنه
حاصر لجميع أقسام الموجودات . فأنقله على وجهه^(١) ، ثم أبين وجه
الخطأ فيه .

(١) بالرجوع إلى كتاب « النجاة » لابن سينا ، وجدت النص الذي نقله الشهرستاني ،
مأخوذاً من القسم الثالث من الكتاب ، وهو في « الحكمة الإلهية » ط ١٠ الثانية ١٣٥٧ هـ /
١٩٢٨ م وبالنسخة من ص ٢٠٠ . ومقارنة النصين ، الذي نقله الشهرستاني والموجود
في كتاب ابن سينا ، لم أجد كثير اختلاف ، اللهم إلا في بعض كلمات قليلة ، لكنها
لا تغير المعنى ، وسنشير إليها في موضعهما .

قال : إذا اجتمع ذاتان ، ثم لم يكن ذات كل واحد منهما مجاورة^(١) للآخر بأسره ، كالحال في الوند والحائط ، فانهما وإن اجتمعا ، فداخل الوند غير مجامع لشيء من الحائط ، بل إنما يجامعه بسطة فقط .

فإذا لم يكن (٢) كالوند والحائط ، كان (٣) كل واحد منهما يوجد شائعاً بجميع ذاته في الآخر .

ثم إن كان أحدهما ثابتاً حاله (٤) مع مفارقة الآخر ، كان أحدهما مفيداً للمنى به يصير الشيء (٥) موصوفاً (٦) والآخر مستفيداً لها ، فان الثابت والمستفيد لذلك يسمى محلاً ، والآخر يسمى حالاً فيه .

ثم إن (٧) كان المحل مستغنياً في قوامه عن الحال فيه ، فانا نسميه موضوعاً / له آله ، وإن لم يكن مستغنياً عنه لم نسميه (٨) موضوعاً ، بل ربما سميناه هيولى .

وكل ذات لم يكن في موضوع ، فهو جوهر .

وكل ذات قوامه في موضوع ، فهو عرض .

فقد (٩) يكون الشيء في المحل ، ويكون مع ذلك جوهرراً لا فى

(١) مكتوبة في النجاة ص ٢٠٠ : جامعة .

(٢) مكتوبة في النجاة ص ٢٠٠ : يكوفا .

(٣) مكتوبة في النجاة ص ٢٠٠ : بل .

(٤) مكتوبة في النجاة ص ٢٠٠ : بحاله .

(٥) مكتوبة في النجاة ص ٢٠٠ : الجميع .

(٦) مكتوبة في النجاة ص ٢٠٠ : موصوفاً يصفة .

(٧) مكتوبة في النجاة ص ٢٠٠ : لذا .

(٨) مكتوبة في النجاة ص ٢٠٠ : نفسه ، وهى الأصح ، لأن « لم » تجزم حرف الملة .

(٩) مكتوبة في النجاة ص ٢٠٠ : وقد .

موضوع (١) ، إذا كان المحل القريب الذي هو فيه متقوما به ليس متقوما بذاته ، ثم هو (٢) مقوما له ، ونسميه صورة .
وأما إثباته ، فقد يأتيان من فعل (٣) .

وكل جوهر ليس في موضوع ، فلا يخلو : إما لا أن (٤) يكون في محل أصلا ، أو يكون في محل لا يستغنى في القوام عنه ذلك المحل (٥) ، فإنا نسميه صورة مادية ؛

وإن لم يكن في محل أصلا ، فإما أن يكون محلا بنفسه لا تركيب فيه ، أو لا يكون .

فإن كان محلا بنفسه (٦) ، فإنا نسميه هيولى المطلقة (٧) .

(١) مكتوبة في النجاة ص ٢٠٠ : أعني لا في موضوع .

(٢) مكتوبة في النجاة ص ٢٠٠ : ثم يكون مع هذا مقوماً له .

(٣) مكتوبة في النجاة ص ٢٠٠ : بعد .

(٤) مكتوبة في النجاة ص ٢٠٠ : أن لا يكون ، وهو الأصح .

(٥) ورد في النجاة ص ٢٠٠ هذه الكلمة المباشرة التالية : فإن كان في محل لا يستغنى

في القوام عنه ذلك المحل ، فإنا نسميه

(٦) وردت الجملة التالية : لا تركيب فيه ، وذلك بعد كلمة : محلا بنفسه . في كتاب

النجاة ص ٢٠٠ .

(٧) مكتوبة في النجاة ص ٢٠٠ « الهيولى » بزيادة ألف ولام . والهيولى المطلقة عند

ابن سينا هي الجوهر الذي هو محل بنفسه لا تركيب فيه ، فهو لا يحتاج إلى أن يكون في محل

أصلا . وتختلف الهيولى المطلقة عن الهيولى المتصنة . فالأولى لم تتحين بعد ، والثانية هي الجسم

المتعين المركب من مادة وصورة .

وفكرة الهيولى — ولفظها — فكرة يونانية . ومعنى كلمة « هيولى » في اليونانية

هو : الأصل والمادة . وهي في اصطلاح الفلاسفة عبارة عن جوهر في الجسم ، قابلة لما يمرض

لذلك الجسم من هوارض الاتصال والانفصال . فهي محل لاصورتين : الجسمية والنوعية .

(انظر التعريفات لأجرجان ص ٢٣٠) .

والجسم المركب من الهيولى والمصورة لا يتقدمه أحد جزئيه . يقول ابن سينا في

« الإشارات والتنبيهات » القسم الثالث ص ٤٧٣ : (ولما كان الواحد من الأجزاء . أو =

وإن لم يكن ، فإما أن يكون مركباً مثل أجسامنا المركبة من مادة ومن صورة جسمية^(١) ، وإما أن لا يكون . ونحن نسميه صورة مفارقة ، كالعقل والنفس .

وأما إذا كان الشيء في محل ، فهو^(٢) موضوع ، فإنا نسميه عرضاً . وقد ذكر قبيل هذا الفصل أن الوجود ينقسم نحواً / لـ هـ ب من القسمة إلى جوهر وعرض ، وذكر بعده في فصل إثبات واجب الوجود ، فقال : لا نشك أن [هـ هنا]^(٣) وجوداً ، وكل وجود فإما واجب وإما ممكن .

فأقول في الاعتراض ، وبالله التوفيق :

القسمان الأولان — وهما الجوهر والعرض — من أقسام الوجود من

== كل واحد منها ، متقدماً) فالهـ بولى لا تقدم الصورة ، لأنها شيء ما بالقوة ، فإذا حصلت كانت واقعة بالفعل ، فهى الجسم ، ولذا فالجسم — كذلك — لا يتقدم الهـ بولى .
والقسيم الذى يورده ابن سينا هنا شبيه بتقسيم فلاسفة اليونان ، وهذا ما دعا الشهرستاني إلى تسمية كتابه «مصارعة الفلاسفة» لا «مصارعة الفيلسوف» ، حيث إن ابن سينا يمثل بعض آراء غيره من القدماء ، مما يجعل الرد عليه رداً عليهم كذلك .

(١) الصورة الجسمية فى نظر ابن سينا لا تخلو عن المادة الجسمية ، كما لا تخلو المادة الجسمية عن الصورة . ولا يشترط ابن سينا فى الجسم أن يكون فيه بالفعل أبعاد ثلاثة هى : الطول والعرض والعمق ، كما لا يدخل التناهى فى ماهية الجسم ، وإنما يتميزه لاحقاً من اللاحق . ويقول إن الجسم إنما هو جسم لأنه بحيث يصح أن يغرض فيه أبعاد ثلاثة كل واحد منها قائم على الآخر ، ولا يمكن أن تكون فوق ثلاثة . والجسم من حيث هو هكذا — أى من حيث غرض الأبعاد الثلاثة فيه — هو جسم ، والمعنى منه المرسم فى ذهن من الأبعاد هو الصورة الجسمية . أما اللاحق ، فهى من باب السك لا من باب الصورة الجسمية .

(٢) مكتوبة فى النجاة ص ٢٠٦ «هو» بلا حرف الفاء .

(٣) هذه الكلمة غير موجودة فى «مصارعة الفلاسفة» وموجودة فى النجاة ص ٢٣٥

حيث هو وجود مطلق ، أم من أقسام الوجود من حيث هو وجود يمكن^(١) ؟
فإن كان الأول ، فواجب الوجود داخل في قسمة الجوهر ، وكان
قسيمه العرض .

ثم ينقسم الجوهر إلى واجب لذاته ، وإلى ممكن لذاته . ويلزم أن تكون
الجوهرية جنساً والوجوب فصلاً ، فيكون مركباً من جنس وفصل .
ويتأكد هذا الإلزام بقوله في رسم^(٢) الجوهر : إنه الموجود لا في
موضوع ، فإن واجب الوجود موجود لا في موضوع .

وإن اعتذر عنه بأن الجوهر ماهية ما ، إذا وجد ، كان وجوده لا في
موضوع ، فذلك الاعتذار غير مفهوم من الرسم المذكور مطابقة وتضمناً ،
بل مدلول عليه استتباعاً والتزاماً ؛

وإن كان القسمان الأولان — أعني الجوهر والعرض — من أقسام أحد
القسمين ، وهو الممكن ، ١/ فهو صحيح في المعنى غير صحيح في اللفظ .

(١) يريد الشارستانى بهذا التساؤل بيان أن ابن سينا لم يحدد تماماً معاني الألفاظ
والمصطلحات التي استخدمها . فاطلاق لفظ الوجود ، والقول بأن الجوهر والعرض من أقسام
الوجود ، غير واضح . إذ قد يظن أنهما من أقسام الوجود المطلق . وقد يظن أنهما من أقسام
الوجود الممكن . وفرق بين الاثنين .

والوجود المطلق لا يقال إلا على واجب الوجود — الذي هو الله سبحانه وتعالى —
وحده ، والوجود الممكن هو وجود ماعداه من الموجودات . فإن قيل إن الجوهر والعرض
من أقسام الوجود بلا تحديد ، لأدى ذلك إلى أن يظن أنهما من أقسام الوجود المطلق ،
فيؤدى بدوره إلى القول بأن واجب الوجود داخل في قسمة الجوهر ، وقسيمه الثاني هو
العرض ، طالما قيل إن الجوهر والعرض من أقسام الوجود .

(٢) الرسم : هو القول المعروف ، المتعلق بخواص الشيء أو أعراضه . وينقسم
إلى تام وناقص . والتام : يتركب من الجنس القريب والخاصة . والناقص : يتركب
من الخاصة وحدها ، أو منها ومن الجنس البعيد ، وهو غير الحد . فإذا أخذنا مثلاً
التصور لإنسان ، فرسمه التام : حيوان ضاحك ، ورسمه الناقص جسم ضاحك .
(م • — مصارعة الفلاسفة)

على أنه قد أتى في شرح أحد القسمين ، وهو الجوهر ، بما يشمل الأهم ويساويه . فقال : الجوهر هو الموجود لا في موضوع ، وهذا بعينه يشمل واجب الوجود ويساويه .

ثم إنى لا أنكر أن اللفظ العام ينقسم أنحاء من القسمة من وجوه مختلفة ، كما نقول :

الموجود ينقسم نحواً من القسمة إلى : ماله أول ، وما لا أول له .

ونحواً من القسمة إلى : علة ومعلول .

ونحواً من القسمة إلى : واجب وممكن .

لكن الجوهر والعرض بخلاف ذلك ، بل هما من أقسام الممكن لا من أقسام الوجود .

ونعود إلى الوجود ، وأنه هل يقبل القسمة أم لا ، إن شاء الله تعالى .

وأما قوله : إذا اجتمع ذاتان ، ثم لم تكن ذات كل واحد منهما غير مجامع للآخر بأمره ، إلى قوله : كان كل واحد منهما وجد شائعاً في الآخر بأمره .

أقول : هذه القضية منتقضة من وجوه ، والتالى^(١) لم يلزم المقدم لزوماً بيتاً ولا غير بيت . فإن العرضين ذاتان مجتمعان في محل ، ثم لا يكون كل واحد منهما غير مجامع للآخر بأمره ولا شائعاً في الآخر بأمره .

والحال في الهيولى ٦ ب والصورة بخلاف ذلك . فإن الصورة شائعة

(١) مكتوبة في الأصل : البان .

في الهيولى بأسرها ، والهيولى ليست شائعة في الصورة ولا مجامعة لها ببسيطها ، فلم تكن كل واحدة منهما شائعة في الأخرى بأسرها .

والحال في الجسم والعرض كذلك ، فإن العرض يوجد شائعاً في الجسم بأسره ، والجسم ليس بشائع في العرض بأسره ولا مجامعاً له ببسيطه ، ولا يكون شائعاً فيه بأسره .

فلم من ذلك أن : الاجتماع على وجوه وأنحاء شتى ^(١) .

واجتماع الجسمين غير ، واجتماع العرضين غير ، واجتماع الهيولى والصورة غير ، واجتماع الجواهر ^(٢) العقلية غير ؛

فكيف نردها سرداً واحداً رمياً في عمارة ، وليس ذلك على منهاج المنطق ؟ !

وقوله : ثم إن كان أحدهما ثابتاً حاله مع مفارقة الآخر ، قسم لا قسم له .

(١) يرى الشهرستاني أن الاجتماع على أنواع وأنحاء شتى . فنه اجتماع العرضين ، ومنه اجتماع الجسمين ، ومنه اجتماع الصورة والهيولى . وكل واحد من هذه الثلاثة يختلف عن الآخر ، كما يختلف أيضاً عن اجتماع الجواهر العقلية . فقد يجمع الجسم والعرض اوع اجتماع ، فيكون العرض شائعاً في الجسم بأسره ، في حين لا يكون الجسم شائعاً في العرض بأسره .

وأيضاً اجتماع الصورة والهيولى ، فإن الصورة تكون شائعة في الهيولى بأسرها ، في حين أن الهيولى ليست شائعة في الصورة ولا مجامعة لها . بصورة الاثنان — مثلاً — شائعة في زيد ، في حين أن زيدا ليس شائعاً في صورة الانسانية ولا مجامعاً لها . ولذا عاب متكلمنا على الشيخ الرئيس قوله : اذا اجمع ذاتان ، فلما أن تجماع لحداهما الأخرى بأسرها ، ولما أن تجماعها ببسيطها .

(٢) مكتوبة في الأصل : جواهر بلا ألف ولام .

بل من حقه أن يقول : أو لا يكون ثابتاً حاله مع مفارقة الآخر ؛

فإن ذكر أحد القسمين ، لا يدل على الآخر .

ثم غيّر العبارة إلى قوله : أو كان أحدهما مفيداً لمعنى يصير الشيء موصوفاً والآخر مستفيداً ، تقسيم صحيح . إلا أنه جعل الثابت والمستفيد محلاً ، وغير الثابت [والمفيد] ^(١) حالاً / أ .

ويلزم عليه أن يجعل الصورة غير الثابت مع أنها مفيدة ، والهيولى ثابتة مع أنها مستفيدة .

والثابت بالمفيد أولى من المستفيد .

على أن المحل قد يكون هيولى ، وهو ما لا يستغنى في قوامه عن الحال فيه ، وهو العرض . فأحد المحلّين ثابت بالحال ، والثاني ثابت بذاته . فكيف يستويان في المحلية ؟

على أنه سمي المحل الذي يستغنى في قوامه عن الحال ، موضوعاً . والذي لا يستغنى . هيولى . والموضوع هو الجسم ، إذ الجسم يستغنى في قوامه عن الحال .

وكذلك قال في آخر الفصل : إن الشيء إذا كان في محل هو موضوع ، يسمى عرضاً .

فقوله : كل ذات لم تكن في موضوع ، فهو جوهر ، كان معناه : كل ذات لم تكن في جسم ، فهو جوهر .

ويعود إلى أن قال : كل ذات لم تكن في جوهر .

(١) بيان بالأصل ، عدا وجود الجهرتين الأخيرين الياء والذال .

وليس هذا بما يعد ثباتاً ، بل هو بكلام المجانين أشبه ، وعن مناهج العقل أبعده^(١) .

وإن لم يكن للموضوع معنى سوى ما ذكرناه ، فليتحقق له وجوداً غير اللفظ . أو قسماً له غير ذاته ، ولا يجد إليه سبيلاً .

ويتوجه على مساق كلامه تقسيم ٧ ب آخر بأن يقال : إنك جعلت الهيولى محلاً غير مستغن عن الحال في قوامه وجوداً أو في قوامه ماهية .

فان قلت : هو محل لا يستغنى عن الحال في قوامه وجوداً ، فكثير^(٢) من الجواهر والأجسام لا يستغنى عن الحال فيه من الأعراض في قوامه وجوداً ، ومع ذلك فالمحل لا يكون هيولى ، والحال لا يكون صورة .

وإن قلت : هو محل لا يستغنى عن الحال في قوامه وماهيته ، فغير مسلم . فان الهيولى لها ماهية وحقيقة بذاتها من غير أن تكون الصورة جزأها المقدم . ولو كانت للصورة جزءاً لها ، كانت الهيولى مركبة لا بسيطة .

(١) هذه العبارة الأخيرة أشك أن تكون من عبارات الشهرستاني ، الذي كان يحرس دائماً حتى في اعتراضه على المصوم ودحض آرائهم ، على التمسك بالأدب ، والعمل بالأخلاق .

وقد كانت له عبارات مأثورة ، سيجلها له بعض معاصريه ، ثم عن حسن الأدب ، منها قوله :

(لا تمب إنساناً بما لا تحب) انظر تاريخ حكماء الاسلام من ١٤٢ .

ولذا أقول : إن هذه العبارة ليست اعتراضاً ولا دحضاً ، بل هي من السب الذي لا يليق بمن يناقش خصمه ، مراعياً المبادئ الأخلاقية والمنطقية معا . وقد تكون — هذه العبارة — من وضع الناسخ أو غيره ، تأثراً منهم بما أوضحه الشهرستاني من تناقض في كلام ابن سينا ، غير مدركين أنهم بذلك يؤذونه ويسيئون إليه من حيث لا يعلمون .

واعتراض الشهرستاني يدل على أن ابن سينا لم يحدد معاني الألفاظ التي يستخدمها ، ولم يحصر الأقسام التي قسم الوجود إليها . فكان عليه لما أن يحدد ألفاظه تحديداً واضحاً وصرحاً ، ولما أن يدل في الأقسام التي ذكرها .

(٢) مكتوبة في الأصل : فكثير .

فمنحقيق أن الهوى محتاجة إلى الصورة في وجودها لا في ماهيتها^(١) ،
وقد شاركها كل جوهر قابل للعرض .

ولأن من الجواهر ما لا يتخلو عن بعض الأعراض وجوداً ، كالكون
في مكان ، والكون في زمان ، وعن بعض الكميات ، وعن بعض
الكيفيات ، والوضع .

وكما لا يتخلو الهوى عن الصورة وجوداً ، فما الفرق بين القسمين ؟

وهذا شك أوردناه فما التقصى عنه ، ولات حين مناص ١

وأما أقسام الجوهر التي^٨ ذكرها ابن سينا ، فقير محصورة بالسلب
والإيجاب المتقابلين ، حتى يظهر التعاند في المنفصلات ، فلا يشذ عنها قسم

(١) الوجود والماهية : من المباحث العامة في نظرية المعرفة مبحث الوجود والماهية .
وقد نشأ خلاف منذ القدم حول الكلى والجزئى ، وأيمهما له الوجود الحقيقى . وأيمهما
وجوده مجازيا . وقد ذهب بعض الحسنيين اليونانيين المتقدمين — قبل أرسطو طاليس —
وبخاصة الطليبيون منهم إلى أن الوجود الحقيقى هو وجود الجزئى ، فى حين قال الإلييون
وغيرهم بأن الوجود الحقيقى هو وجود الكلى . وذهب بعض القائلين بهذا القول إلى أن
إلى أن الوجود الكلى واحد ، وذهب بعض آخر إلى أنه متعدد ، وممثل فى الماهيات أو
الصور — كما قال أفلاطون — والأعداد كما قال الفيثاغوريون .

والوجود : هو ذلك التعين الواقع المحسوس المشار إليه ، ووجود الشيء غير
ماهيته .

والماهية : هى ما به الشيء هو هو ، وهى من حيث هى لا موجودة
ولامعدومة ، ولا كلية ولا جزئية ، ولا خاصة ولا عامة . وكل ما هو مقول فى
جواب : ما هو ، يسمى ماهية . ومن حيث ثبوته فى الواقع المادى يسمى حقيقة
وجوداً .

ولما قال الشهرستاني أن الهوى محتاجة إلى الصورة فى وجودها ، لأنها لا تدرك بغير
صورة ، إذ سبق القول إن الصورة شائعة فى الهوى بأسرها ؛ وهى غير محتاجة إلى
الصورة فى ماهيتها ، لأن الماهية تختلف من كائن إلى آخر ، فماهية الإنسان — مجموع
صفاته التى هو بها ما هو — غير ماهية الفرس ، وماهية زيد — وهو لئان — غير
ماهية عمرو ، وهكذا .

ولا يزداد فيها قسم ، بل من الأقسام ما لم يذكر له تقسيما فبقى أعرج ، ومنها ما ذكر في قسم شرطاً لم يذكره في قسمه فكان أعوج . مثل قوله :

وكل جوهر لافى موضوع ، فإما أن لا يكون في محل أصلاً ، أو يكون في محل يستغنى في القوام عنه ذلك المحل .

وكان من حق المنفصلة على شرط التماند أن يقول : وكل جوهر ، فإما أن لا يكون في محل أصلاً ، أو يكون في محل . وحينئذ لا يكون التقسيم تقسيماً للجوهر ، بل للموجود الأعم منه . فإن العرض يدخل في القسم الثاني .

فان اعتبر القيد والشرط في أحد القسمين ، فيجب أن لا يعتبره في القسم الثاني .

وإن لم يعتبره ، بطل التقسيم ، ولم يظهر التماند فيه .

وكذلك قوله في المرتبة الثانية : وإن لم يكن في محل أصلاً ، فإما أن يكون محلاً بنفسه لا تركيب فيه [أو لا] يكون .

ولعله اقتصر نوع اقتصارها هنا ، وكان من ٨ ب حقه أن يقول : فإما أن يكون محلاً بنفسه أو لا يكون .

وما كان محلاً بنفسه ، فإما أن يكون فيه التركيب أو لا يكون .

أو : ما كان محلاً بنفسه ، فلا يخالو : إما أن يكون بسيطاً ، أو مركباً .

ثم المحل البسيط هو الهولي ، والمركب هو الجسم .

وهذا التقسيم إنما يرد على محل لا يستغنى في القوام عن الحال ، لا على المحل المطلق . فإن المحل المطلق محل الجوهر والعرض جميعاً .

فالهولي محل بسيط للصورة ، وهي جوهر ، لا محل للعرض .

والجسم محل مركب للعرض لا للجوهر .

ومن العجب : أن الجسم إنما يكون محلاً بما هو ذو صورة ، إذ المحلية
تشمّر بالقبول والاستعداد ، وهذا للهوى لا للصورة .

فاذا رجع القسمان إلى قسم واحد .

وأما ما قال : إن ما ليس بحال ولا محل ، يجب أن يكون صورة عقلية ،
هي العقل والنفس ، فتحكم محض . لأن نفس التقسيم لا يقتضى جواز وجودهما ،
ولم يقم^(١) على وجودهما برهاناً ، وليس في الجوهرية والحقيقة متناهيان .

وقد أغفل التقسيم الذى أورده أقساماً من الجوهر ، وهى الجواهر
[الثالثة] من ١٩ الأنواع والثلاثة من الأجناس ، ولم يستوعب جميع
أجناس الجواهر ، بل لم يذكر تقسيماً يستوفى جميع الموجودات بأنواعها
وأشخاصها وجواهرها وأعراضها ، حتى يتبين بالقسمة العقلية إمكان
وجودها^(٢) ، وبالبهتان العقلى تحقيق وجودها .

ونحن نورد بتوفيق الله سبحانه تقسيماً حاصراً لذلك كله ، ليمتاز قوة علم
عن قوة ، ورجل عن رجل ، فنقول :

الوجود الذى له معنى يرسم فى العقل ، ويشمل ماهيات الأشياء^(٣) شمولاً

(١) مكتوبة فى الأصل : يقم .

(٢) مكتوبة فى الأصل : وجوها .

(٣) الوجود عند الشهرستانى هو القابل للقسمة العقلية ، وهو يشمل ماهيات الأشياء
على حد سواء . هذا الوجود لا بد أن يكون له معنى يرسم فى العقل ، حتى يقبل القسمة
العقلية التى يعبر لىها . وهذه القسمة لا تخرج عن كونها عقلية — أى ليست واقعية عينية
— وهذه النظرة إلى الوجود ، تعد نظرة متكلم مسلم ، يريد أن يصل إلى فكرة معينة
هى فكرة تنزيه الله تعالى عن الوجود المادى من جهة ، ولإثبات وجوده من جهة أخرى
من الناحية العقلية دون التدخل فى الكيفية .

بالسرية ، فهو القابل للقسمه العقلية . فإن ما لا يكون من الأسماء المتواطئة (١) ، لا يقبل التقسيم من حيث المعنى . وذلك ينقسم بالقسمه الأولى إلى : ما يكون محلاً للحال ، وإلى ما يكون حالاً في محل ، وإلى ما يكون قائماً بنفسه ليس بمحل ولا حال في محل .

والمحل : ما يحله الحال حلول مشوع ، أعنى أن يكون الحال فيه بحيث (٢) هو بأسره . وذلك ينقسم إلى :

ما يستغنى في قوامه عن الحال ، ويعنى (٣) به أن ماله باعتبار ذاته قوة واستعداد فقط ، وإنما يحصل له الوجود بالحال فيه ، وهو بسيط لا مركب ، ويسمى الهولي ١/ ب .

وإلى ما يستغنى في قوامه عن الحال فيه ، ويسمى الموضوع ، ويحمل عليه المحلول ، وذلك هو الجسم .

ولما كان الجسم مركباً من هولي وصورة ، وهو جوهر ، فجزأه جوهران . فإن الجوهر لا يتركب من عرضين ، والجسم لا يتركب من جوهرين عقليين .

فهو يعتبر « الوجود » من الأسماء المتواطئة التي تقبل التقسيم من حيث المعنى . وقد سبق أن أشار في بداية الكلام من حصر أقسام الوجود إلى أن ابن سينا قسمه إلى جوهر وعرض . ثم أشار متكلماً إلى تقسيم آخر ، وهو ماله أول ومالا أول له ، وإلى ما ليس بماله ولا قائم بماله . فهذه كلها أقسام للوجود .

(١) الأسماء المتواطئة : أى الأسماء التي لا تفرق أحداً من الناس أن يحمل لفظاً من الألفاظ موقوفاً على معنى من المعاني ولا طبيعة الناس تحملهم عليه ، بل قد واطأ قائلهم أولهم على ذلك وسأله عليه ، بحيث لو ترجمنا الأول اتفق له أن يستعمل بدل ما استعمله لفظاً آخر موقوفاً أو مختراعاً اختراعه ولقنه الثاني ، لكان حكم استعماله فيه كحكمه في هذا (انظر الشفاء . المنطق ٣ — البارة لابن سينا ص ٣) .

(٢) مكتوبة في الأصل : غيب .

(٣) مكتوبة في الأصل : يفتى .

فأما الحال ، فينقسم إلى :

ما لا يستغنى عنه محله في قوامه ، وذلك هو الصورة الجسمية ، مثل التحيز ، والاتصال الذي لا ضده .

وإلى ما يستغنى عنه المحل في قوامه ، ولا يتبدل المحل باستبداله ، مثل الكون في مكان ، والاتصال الذي هو ضد الانفصال ، ويسمى عرضاً .

وأقسام الأعراض غير محصورة بالنفي والإثبات في عدد ، إلا أنها حصرت بالمقولات التسع ، وقد حصرت في الكم والكيف .

والمحل : منه ما هو بسيط ، ومنه ما هو مركب .

والحال : منه ما هو جوهر ، ومنه ما هو عرض .

والمحل والحال معاً شخص معين ^(١) .

وتسمى الأشخاص الجواهر الأول ، والأنواع الجواهر الثانية ، والأجناس الجواهر الثالثة ، لقربها وبعدها من الحس ، وإن عكست ، فلقرابها وبعدها ١٠ / من العقل .

وأما القائم بنفسه ، الذي ليس بحال ولا محل ، بل هو المستغنى عنهما ^(٢) ، فلا يخلو : إما أن يكون له تعلق بهما ، أو لا يكون .

(١) قوله : « المحل والحال معاً شخص معين » فيه دلالة واضحة على اعتباره بالسكان المسمى للشخص ، والوجود الواقعي للمادى . فالوجود الواقعي هو الحال والمحل معاً ، هو الجوهر بأعراضه الحالية فيه . ولا يتحقق وجود جوهر بلا أعراض ولا عرض بلا جوهر . فلا يوجد محل بلا حال ، ولا حال غير موجود في محل . فوجودهما معاً شيء لازم لتحقيق المبنى ، ولذا فهما معاً شخص معين .

والوجود بالفعل والمتحقق في الواقع هو ذلك الشخص المسمى للمادى ، ولا نفرق فيه بين حال وعمل ، ولأنما تأتي التفرقة بين حال وعمل ، وينقسم الوجود إلى حال وعمل ، في ذهن فقط .

(٢) مكتوبة في الأصل : عنها .

وما له تعلق ، فاما أن يكون له تعلق لإفاضة الحال في المحل ، أو تعلق إقامة المحل بالحال ، أو تعلق بين (٧) تدبير الحال والمحل معاً .

فاله تعلق لإفاضة الحال على المحل ، فهو العقل الفعال الواهب للصور (٨) .
فان الصور والأعراض التي تحدث في المواد والمحال من فيضه وسببه .

وماله تعلق إقامة المحل بالحال ، فهو الطبيعة الكلية السارية في جميع الموجودات السفلية الجسمانية المعدة لها في قبول الصور والأعراض .

وماله تعلق تدبير بين الحال والمحل معاً حتى يتوجه إلى كالاتهام مبادئها ، فلا يخلو : إما أن يكون مدبراً للمحل ، أعنى العالم بأسره ، وتديره تدبير كلى لاجزئ ، فتسمى النفس الكلية .

وإما أن يكون مدبراً للأجسام الجزئية (٩) ، أعنى بعضها دون بعض .
وذلك ينقسم إلى :

(١) هنا تقديم وتأخير في الكلمة ، والأصح : تعلق تدبيرين . . .

(٢) العقل الفعال : يقول أرسطو : كما أن في جميع الطبايع شيئان : أحدهما هيولى كل جنس ، وهذه الهيولى هي جميع الأشياء في حد القوة ، والآخر علة فاعلة . . .
فالعقل الموصوف بجهة كذا وكذا يمكنه أن يكون الجميع ، والعقل الفعال . . . مفارق لجوهر الهيولى ، وهو غير معروف ولا مفارق لشيء . والفاعل أبداً أشرف من المفعول .
(انظر في النفس ص ٧٤ ، ٧٥) .

ويقول ابن سينا : إن الشيء لا يخرج من ذاته إلى الفعل إلا بشيء يفيد الفعل وهو صور العقولات - فهناك شيء يفيد النفس ويطبع فيها من جوهره صور العقولات ، لأنه لا عالة - عنده صور العقولات ، وهذا الشيء بذاته عقل . وهو ليس بالقوة ، وإنما يخرج القول من القوة إلى الفعل ، ويسمى بالقياس إلى القول التي بالقوة عقلاً فعلاً ، كما يسمى العقل الهيولاني بالقياس إليه عقلاً متفعلاً ، والعقل الكائن بينهما يسمى عقلاً مستفاداً . (انظر أحوال النفس ص ١١١ ، وانظر أيضاً النجاة ص ١٩٢ ، ١٩٣) .
ويذكر ابن سينا أن العقل الفعال منفصل عن الإنسان ومفارق له .

(٣) مكتوبة في الأصل : الجزئة .

فدبرأت الأجرام السماوية ، التي لا تقبل الكون والفساد ، فسمى النفوس الملكية ، وهي متعددة تعدد الأفلاك والأنجم التي قامت عليها الارصاد أو فأت أرصاد العباد / ١٠ ب .

وإلى مدبرات الأجسام الأرضية ، التي تقبل الثانية التي تحت الكون والفساد ، وذلك هي النفوس النباتية والحيوانية ، وهي فاسدة بفساد المزاج ، وتديرها تسخير طبيعي .

والنفوس الإنسانية ، التي لا تفسد بفساد المزاج ، وتديرها تغيير عقلي . وأما مالا تعلق له بالحال والمحل ، أعني المفارقات لمواد الأجسام ، فلا تقتضي الحكمة أن تكون عاطلة ، بل لها تعلق تصور الخير المطلق في النفوس التي هي المدبرات أمراً .

فيجب أن يكون لكل نفس عقل ، كما لكل فلك نفس ، ويكون لها تعقلات فعلية لا إنفعالية .

ويجب أن يكون للنفس الكلية عقل كلي ، ويكون له تعقل كلي ، يفيض ^(١) الخير المطلق على السكل بواسطة النفس ، وينتهي إليه الوجود ، كما ابتدأ منه الوجود .

سلسلة مترتبة متصلة بأمر الباري تعالى وتقدس عن أن يكون [جل] جلاله تحت ^(٢) الترتيب في الموجودات أو التضاد في الكائنات ^(٣) . فهو منتهى مطلب الحاجات ، ومن عنده نيل الطلبات ؛

(١) مكتوبة في الأصل : يفيض .

(٢) مكتوبة في الأصل : يحب .

(٣) يبدو أن الشهرستاني قد أورد تقسيمه — الذي قال إنه حاصر — الوجود مضاهياً به ابن سينا . ولا وجد نفسه قد انتهى إلى وضع سلسلة مترتبة في الوجود تبدأ من الله سبحانه وتعالى وتنتهي إليه ، عاد ليقول مؤكداً أن الله تعالى وتقدس عن أن يكون حلقة في سلسلة أيأ كانت ، وأياً كان ترتيبه فيها .

فالمقول محتاجة إليه لتمقل كليات أو جزئيات ، والنفوس مفتقرة إليه
لتدبر سماويات أو أرضيات ، والطبائع / ١١ أسخرات له بسائط ومركبات .

« ألا له الخلق والأمر » ، تبارك الله رب العالمين ، (١) .

« هو الحي لا إله إلا هو » ، فادعوه مغليصين له الدين ، (٢) .

الحمد لله رب العالمين . اللهم أنفعنا بما علمتنا ، وعلينا ما ينفعنا ، بحق
المصطفين من عبادك ، عليهم السلام .

== لهم الأول والآخر ، وكل الموجودات فله وخلقه ، لكنه يتقدس عن أن يدخل
تحت الترتيب في الموجودات فيكون هو الموجود الأول ، وكل الموجودات مفتقرة
إليه تعالى .

لكن كان تقسيمه لوجود بهذه القسمة العقلية مؤدياً إلى هذه النتيجة ، ولا يبدو أن
يكون - كما سبق وأشرنا - تقسيماً لمسايرة الذين سبقوه إلى التقسيم ، ولكن يضع -
كما وضعوا - دعماً عقلياً للوجود .

لذا قال في نهاية كلامه إن الله تعالى وتقدس منتهى مطلب الحاجات ، والمقول محتاجة
إليه ، والنفوس مفتقرة إليه ، كذلك الطبائع ، وكل ما سواه مفتقر إليه تعالى .

(١) س الأعراف : آية ٥٤ .

(٢) س غافر : آية ٦٥ .

المسألة الثانية

في

وجود واجب الوجود

قال [أ] بن سينا . لانشك أن [هاهنا] وجوداً ، وأنه ينقسم إلى واجب بذاته ^(١) ، وواجب بغيره ^(٢) ، يمكن باعتبار ذاته .

ولا يجوز أن يكون شيء واحد واجب الوجود بذاته وبغيره معاً ^(٣) . فلا يجوز أن يكون لذات واجب الوجود بذاته مبادئ تجمع ^(٤) ، فيتقوم ^(٥) منها واجب الوجود ، لا أجزاء حد ولا أجزاء كمية . ولا يكون أجزاء القول الشارح لمعنى اسمه ، يدل كل واحد منها على شيء هو في الوجود غير الآخر بذاته .

وقال : واجب الوجود بذاته ، هو واجب الوجود من جميع جهاته . فكل واجب الوجود بذاته ، فإنه خير محض ، وكال محض ، وحق محض ^(٦) .

(١) مكتوبة في الأصل : لذاته .

(٢) مكتوبة في الأصل : لغيره .

(٣) هذه العبارة من كلام ابن سينا منقولة عن « النجاة » ص ٢٢٥ . ومن الجدير بالذكر أن الشهرستاني كان يختصر بعض كلام ابن سينا ، فيلخص رأي الشيخ بعبارات الشيخ ذاتها . فبعد أن ذكر العبارة السابقة من ص ٢٢٥ ، جاء مباشرة بنفس من ص ٢٢٧ .

(٤) مكتوبة في النجاة ص ٢٢٧ : تجمع .

(٥) مكتوبة في النجاة ص ٢٢٧ : فيقوم .

(٦) انظر كتاب النجاة ص ٢٢٩

وقال : ولا يجوز أن يكون نوع واجب الوجود لغير ذاته ، لأن وجود نوعه / ١١ ب له بعينه ^(١) .

فلا يجوز أن يشترك واجب الوجود في وجوب الوجود ، حتى يكون وجوب الوجود عاما لهما جنساً ، أو لازماً عموماً بالسوية ، بل تعينه ، لأنه واجب الوجود فقط لا لأمـر غير ذاته المتعين ؛

ثم أن كل ممكن باعتبار ذاته ، ممكن أن يوجد وممكن أن لا يوجد .
فاذا ترجح الوجود على العدم ، احتاج إلى مرجح لا محالة .

والمرجح لجميع الممكنات يجب أن يكون غير ممكن باعتبار ذاته ، بل واجبا بذاته ، خارجا عن سلسلة الممكنات .

الاعتراض بعد [بيان] المناقضات في كلامه ، ثم تشتغل بالنقض والإبطال ^(٢) .

قوله : واجب الوجود قد يكون بذاته وقد يكون بغيره ، قول بعموم وجوب الوجود للتسمين .

وقوله : ولا يجوز أن يشترك واجبا الوجود في وجوب الوجود حتى يكون وجوب الوجود عاما لهما جنساً أو لازماً ، قضيتان متناقضتان . فإن المعنى إذا لم يعم ، لم ينقسم ، وإذا قسم ، فقد عم .

ولهذا صح اعتذاره أن أحد الواجبين لذاته والثاني لغيره . وهذا فصل ذاتي أو لازم . فلو لا / ١٢ أ عموم ذاتي أو لازم ، لما صح الاعتذار . ١

(١) انظر كتاب النجاة ص ٢٢٩

(٢) بين الشهرستاني هنا منهجه في الرد على ابن سينا ، فيشير إلى أنه سيبدأ أولاً ببيان التناقض في كلام الشيخ الرئيس ، ثم يدحضه ويبطل براهينه التي استعمل بها على صحة قوله . فهذان طريقان من طرق الرد .

التناقض الثاني: قوله لا يجوز أن يكون أجزاء القول الشارح لمعنى اسمه ، يدل كل واحد منهما على شيء [هو في الوجود] دون الآخر بذاته في الوجود.

ومطلق قوله : واجب الوجود بذاته ، مشتمل على ثلاثة ألفاظ: واجب ووجود ، [و] بذاته . ويدل كل لفظ على معنى غير ما يدل عليه اللفظ الثاني.

وعن هذا صحت القسمة ، بأن يقال :

الوجود ينقسم إلى واجب ، وإلى ممكن .

ثم ، الواجب ينقسم إلى ما يكون واجبا بذاته ، وإلى واجب بغيره ^(١) .

ولا محالة يفيد كل قسم غير ما يفيد القسم الثاني . ويدل على شيء هو في الوجود غير ما يدل عليه الثاني .

وذلك تناقض ظاهر ^(٢) .

ومن العجب أنه يقول: ليس له واجب الوجود أجزاء كمية كالجسم المركب من هيولى وصورة . ولا أجزاء حد كالركب من جنس وفصل . ولا أجزاء عموم وخصوص كاللونىة والبياضية ^(٣) .

(١) مكتوبة في الأصل : لغيره .

(٢) قد يبدو أن هناك تناقضا ظاهرا في اللفظ ، حيث قسم ابن سينا الواجب إلى واجب بذاته وواجب بغيره ، وهو في كلتا الحالتين واجب سواء كان بذاته أم بغيره . لكن المعنى المقصود بالواجب بذاته يختلف عن الواجب بغيره . ففي حين أن الأول مستقل في وجوده ، غير مفتقر إلى موجد آخر يوجده ، نجد الثاني لا يجب ولا يتحقق له الوجود إلا بالواجب بذاته ، فهو ممكن الوجود ، مفتقر إلى غيره في وجوده . فإذا وجد ، كان وجوده بغيره ، وصار واجب الوجود — أى متحقق الوجود — بغيره لا بذاته .

وهذا يذكرني بالذين يقولون إن الكذب منه ما هو أبيض ناعم ، ومنه ما هو ضار ، على الرغم من أننا في كلتا الحالتين نسميه كذبا . ولكن المعنى أن الكذب لذا أريد به خيرا ، فهو ناعم . وإن أريد به شرا ، فهو ضار . فالمعنى مفهوم ومقبول ، واللفظ متناقض ومفروض ، كذلك الواجب بذاته والواجب بغيره .

(٣) مكتوبة في الأصل : اللونية .

فكيف جعل الوجود شاملا لقسمي الوجوب والإمكان ، ثم جعل
الوجوب خاصا به ١٤

فكيف يجعل وجوب الوجود شاملا لقسمي الوجوب بذاته
والوجوب/١٧ ب بغيره ١٥

ثم جعل الوجوب بذاته خاصا به ١٦

[أ] ليس ذلك قولا صريحا بأجزاء عموم وخصوص ، كاللونية
والبياضية ١٤ اللهم إلا أن يعرض عن هذه التقسيمات والبيانات كلها أعراضا
كلية ، فيقول : هو حقيقة ما ، عديم للاسم .

وقد ذكر هذا (١) في مواضع أخر من « الشفاء » (٢) وغيره (٣) ، إذ قد
بينه بمثل هذه الإلزامات .

إلا أنه ناقض ذلك بأن قال : شرح اسمه ، أنه يجب وجوده بذاته .

فبالله ، من عدم (٤) اسم ، له شرح اسم ١٥

فهلا قال : إذا بلغ الكلام إلى الله فأمسكوا ١

التناقض الثالث : قوله : واجب الوجود بذاته ، واجب الوجود من جميع
جوانبه . وأخذ يبرهن عليه ، فإذا لم تكن له جهات ، لاجهات مكانية حيثية ،

(١) يعني الكلام في واجب الوجود بذاته وواجب الوجود بغيره .

(٢) انظر كتاب الشفاء لابن سينا ج ٢ الإلهيات ص ٣٤٢ ، ٣٤٣ بتحقيق د. يوسف
موسى وآخرون ط سنة ١٩٦٠ م .

(٣) انظر الإشارات والتنبيهات لابن سينا . القسم الثالث ص ٤٤٧ وما بعدها .
بتحقيق د. سليمان دنيا .

(٤) مكتوبة في الأصل : عديم .

ولا جهات اعتبارية عقلية . فكيف أتعب نفسه في البرهان على أنه واجب الوجود من جميع الجهات ، وهو كمن أخذ يبرهن على أنه واجب الوجود من جميع الأجزاء والحدود [بعد]^(١) أن [برهن على] أنه لاجزاء [له] ولا حد !

وأعجب من هذا ، قوله : وكل واجب الوجود ، فهو خير محض .

ولا يدري ما معنى هذا الكل ، ١٣/ أى كل واحد من واجب الوجود ، فهو خير محض ١٤

فهو إما نوع أو جنس ، أو يعنى أن كل ذاته خير محض ، حتى توهم أنه كل ذو أجزاء .

فما ذلك التوحيد الصرف حتى في اللفظ !

وما هذا^(٢) التكثر الظاهر حتى في المعنى !

التناقض الرابع^(٣) : قوله : ولا يجوز أن يكون نوع واجب الوجود لغير ذاته . فكيف استجاز أن يقال نوع واجب الوجود في ذاته ، كما يقال في النقطة^(٤) إن نوعها في شخصها ١٤

أما عرف أن^(٥) كثرة من النقائص عن الحق جل جلاله ، نقص له ، كما تقول له الحاكمة^(٦) من الحشوية والدائمة من القاصة^(٧) : نه جسم ، نه جوهر ،

(١) مكتوبة في الأصل : س ان انه .

(٢) مكتوبة في الأصل : هو .

(٣) مكتوبة في الأصل : والرابع .

(٤) مكتوبة في الأصل بطريقة الحساب : [٠] .

(٥) لا توجد فرفة من التشرق ، حتى الذين كتب عنهم الشهرستاني في ملله ونمله بهذا الاسم ، ولكن بالرجوع إلى كتاب « مصارع المصارع » للطوسي ، وجدت أنه كتب اسمهم الفرفة في اللوحة ٥٩ « الحاكمة » ، وقد تكون هي ذاتها فرفة الحكمة =

نه مشكل ، نه مقدر ، نه مطول ، نه مدور ، نه مرتفع ، نه مكاف ، نه مؤلف .

ويقول الهمج من الناس^(١) : سبحان الله ، سبحان الله .

== الأولى من الخوارج . وعنه يقول الشهرستاني في « الملل والنحل » ج ١ / ١١٥ : هم الذين خرجوا على أمير المؤمنين على رضى الله عنه حين جرى أمر المحكيين . واجتمعوا بمروراء [قرية من قرى الكوفة] ورأسهم عبد الله بن الكواء ، وعتاب بن الأعور ، وعروة بن جرير وغيرهم . وكانوا يومئذ في اثني عشر ألف رجل وكان خروجهم لأمرين : بدعتهم في الإمامة ، وتجوزهم أن تكون في غير قریش . وبدعتهم في تحكيم الرجال ، وكذبهم على على رضى الله عنه من وجهين :

الأول : حمله على التحكيم . والثاني : قولهم إن التحكيم في الرجال جائز ، فإن القوم هم الحاكمون في هذه المسألة . (انظر الملل والنحل ١ / ١١٥ ط - ١٣٨٨ هـ بتحقيق محمد سيد كيلاني ، وانظر أيضاً الفرق بين الفرق للبغدادي ص ٧٤ وما بعدها ، وغيرها) .
أما أن الشهرستاني قد جعل المحكة أو الحاكمة من المحسوبة ، فلائن المحسوبة كانوا يزيدون في أحاديث الرسول عليه الصلاة والسلام ، ويحشونها بما ليس فيها من الأقوال . كذلك كانت تفعل المحكة .

== (٦) الدامية من القاصة : بالبحث في كتب الفرق والملل والنحل ، وعلى رأسهم كتاب الشهرستاني « الملل والنحل » ، لم أجد أية إشارة أو ترجمة لهذه الفرقة .

وقد يكون اسم الدامية واسم القاصة قد صفا من الناسخ ، ولما لها البراهمية والقاضية والبراهمة من الهند ، أتباع رجل يقال له براهم ، موه لفرقة لدى النبوات أصلاً . (انظر الملل والنحل ٢ / ٧٥٠ - ٧٥٣ ط . كيلاني) .

وقد تكون هذه الفرقة قد ظهرت بعد تأليف الشهرستاني للمل والنحل ، التي أرخ فيه للفرق . وقد تكون فرقة فارسية ، لأن الشهرستاني أتى بكتلامهم في صيغته الفارسية فقال — عن لسانهم :

نه جسم ، نه جوهر . . . الخ .

وحرف نه ، لفظ فارسي ، بمعنى : « ليس » و « لا » . وعليه يكون معنى قولهم : نه جسم ، نه جوهر ، نه معلول ، نه مشكل ، أي : ليس بجسم ولا جوهر وليس له طول ولا شكل وهكذا .

(١) الهمج : هم الحقى ، وقد يبنى بهم عامة الناس . ويقصد الشهرستاني هنا أن الجميع ينزه الله تعالى عن الضميرك ، وينفى عنه النقائص ، حتى أن الإمامة من الناس والحقى الذين لا يستطيعون إثباتاً لله تعالى عن طريق العقل ، ولا لإمامة الأدلة على التوحيد والتبزيه ، فينزهونه عز وجل عن طريق التسييح ، فيقولون : سبحان الله ، سبحان الله .

فأخذ ابن سينا^(١) يطول الفصول في كتبه بنفي أمثال هذه الصفات من واجب الوجود بذاته قبل إثباته .

ثم أخذ في إثباته بأن : الممكنات تستند إلى واجب الوجود لذاته [فكانه أخذ] (٢) [بـ] نوعيته في الذهن ، وقرر ما يلزم نوعيته من هذه / ١٣ ب السمات .

ثم أخذ بعينيته ، حتى أثبتته بدليل الإمكان في الممكنات واستنادها إلى واحد هو واجب الوجود بذاته .

وما هو إلا خبط عشواء ، ورمى في عمية عمياء . وتفي نقائص ، هي لإثبات نقائص .

وأما لإبطال ما استدل به وأطلقه ، فنقول : قولك : لانشك أن [هنا] وجوداً وأنه إما واجب لذاته وإما يمكن بذاته ؛

فقد جمعت^(٣) الواجب الوجود قسماً ، وهو الممكن بذاته . ويلزم على ذلك أن يكون شاملاً للقسمين شمولاً بالقسمة^(٤) من حيث الوجودية ، فيصلح أن يكون جنساً أو لازماً في حكم الجنس^(٥) .

== وللتبجح فضيلة عظيمة عند الله عز وجل . قال تعالى « إن الذين عند ربك لا يستكبرون عن عبادته ويسجدون له ويسجدون » الأعراف : ٢٠٦ وقال عز من قائل : « سبحانه الله عما يصفون » الصفات : ١٥٩ إلى غير ذلك من الآيات التي ورد فيها التبجح بمعنى التنزيه والعلو عن الصاحبة والولد والعريك .

(١) مكتوبة في الأصل : بنى شينا .

(٢) بيان بالأصل .

(٣) مكتوبة في الأصل : جعل .

(٤) مكتوبة هكذا ، ولعلها : بالسوية .

(٥) يعيب الشهرستاني على ابن سينا أنه لم يوضح فكرة التنزيه ولا التوحيد ولا الاستغناء المطلق توضيحاً تاماً ، حيث جعل الوجود يشمل الواجب والممكن ، مما أدى إلى أن يكون الممكن قسم الواجب في الوجود ، وقد سبق أن علقنا على ذلك من قبل .

ونخص أحد القسمين بمعنى يصلح أن يكون فصلا أو في حكم الفصل .
فتركب ذات واجب الوجود من جنس وفصل ، أو ما في حكمهما من
اللازم . وذلك يناقى الوحدة ، ويناقى الاستغناء المطلق ؛

فإن المركب من معنيين ، أو من اعتبارين : عموم وخصوص ، فغير
محتاج إلى مقوماته أولا حتى تتحقق حقيقة ، وإلى مركب ثانيا حتى توجد
ماهيته .

قال ابن سينا : [إني لا أجعل الوجود] عاما شاملا ^(١) / ١٤ أ للقسمين
شمولا بالسوية ، فانه من الأسماء المشككة ^(٢) دون المتواطئة ، وهو في
واجب الوجود أولى وأول ، وفي يمكن الوجود لا أولى ولا أول .

وما كان من المشككة ، لم يصلح أن يكون جنسا ، بل الأسماء المتواطئة
التي تشمل الماهيات شمولا ^(٣) بالسوية ، تصلح أن تكون جنسا .
فلم يلزم ما ألزمته ، ولم يلتفتض ما أبرمته .

قلت : صادرت على المطلوب الأول من وجهين :

أحدهما : أن انقسام الوجود ^(٤) إلى الواجب بذاته والممكن بذاته ،

(١) بياض بالأصل .

(٢) مكتوبة في الأصل : المشكلة ، والأصح : المشككة . والإسم المشكك له معنى
يختلف عن معنى المتواطئ . فإن الشيء ينقسم بـحين لا يجب أن يكون شمولهما بالسوية ،
وذلك أذا قلنا إن البياض ينقسم إلى بياض الثلج وإلى بياض الماع وإلى غيرها ، لم يجب أن
يقاسوى بياضا الثلج والماع في البياضية . (انظر مصارع المصارع . خ . لاطوسى ل ٦١ ،
وانظر أيضا الشفاء لابن سينا . قسم المنطق . العبارة ص ١٤ ، ١٥)

(٣) مكتوبة في الأصل : شمولا لا .

(٤) مكتوبة في الأصل : الوجود ينقسم .

هو بعبارة انفسام الوجود إلى ما هو أول به وأول له ، وإلى ما لا هو أول به ولا أول له . والوجود شامل لهما شمولاً بالسوية من حيث الوجودية .

والوجود أمر ذاتي للقسمين الأخصيين^(١) به ، وإن [كان] عرضياً بالنسبة إلى الجوهر والعرض وسائر الماهيات .

وقد عرفت^(٢) من تعريف الذات أنك إذا أحضرت في الذهن ، وأحضرت ما هو ذاتي له ، لم يمكنك تصور ما هو ذاتي له إلا بذلك الحاضر في الذهن ، وكان وجوده في الذهن بوجوده ، لا عند وجوده ، وارتفاعه / ١٤ ب عن الذهن ، بارتفاعه .

والحالة في الواجب والوجود كذلك ، فأنك لا يمكنك تصور واجب الوجود إلا بسبق تصور الوجود . وإذا رفعت الوجود ، ارتفع الواجب بارتفاعه .

والرجل لما تفطن لمثل هذا الإلزام ، وضع لنفسه قسماً وراء المتواطئة سمى المشككة^(٣) .

(١) مكتوبة في الأصل : الأخصين .

(٢) مكتوبة في الأصل : عرفت .

(٣) التعليق الذي يمكن أن يقال في هذا الموضع ، هو رد نصير الدين الطوسي في « مصارع المصارع » ل ٦٣ ، ٦٤ ، حيث قال : (هذا الكلام يدل على عدم وقوف هذا القائل بما في منطق الحكماء ، ولا لا وقف على كلام المعلم الأول عند استعمال الألفاظ المشككة يدل المتواطئة في البراهين وجه المجادل والمخالطة ، لم يقل ذلك ... وجدت في التعليق الأول في كتاب طويياف في المقالة الثانية ، ما هذه عبارته : ولا كان يبنى المتفقة أسماها قد تخفى حتى لا يفسد به ، وجب علينا لما سألت أن نستعمل المتواطئة ، وذلك لأن حد أحدهما لا يطابق الآخر ، فيظن لذلك أنه لم يجد على ما يجب ، أو كان ينبغي أن يكون الحد يطابق كل متفق الإسم ، فإذا أنت أجبت ، فيلبي أن يقسم . ولأن عموماً يقولون إن التواطئة متفق في الإسم إذا لم يكن القول الموصوف يطابقه كله ، وأن المتفق في الإسم متواطئ . إذا كان يطابق كلها . فيلبي أن تصرف في أمثال هذه أن أيهما كان منهما هو متفق الإسم أو متواطئة) .

وليس في منطق الحكماء ذلك ، ولا يفنيه مرجوع ، ولا الإلزام عنه مرفوع^(١) .

(١) وجدت بعد هذه العبارة من كلام الشهرستاني ، أقوالاً أخرى نقلها الطوسي على لسان الشهرستاني مع رده عليها في كتاب « مصارع المصارع » ، وهي متصلة بنفس النقطة التي يبعثها تاج الملة والدين .
وكما ذكرت في المقدمة ، أن النسخة التي اعتمد عليها الطوسي في رده على الشهرستاني ، قد تكون نسخة أخرى غير التي بين أيدينا ، وجدها في زمنه ثم فقدت بعد ذلك وسأذكر هنا قول الشهرستاني ، نقلاً عن نصير الدين الطوسي — وأيضاً رد الطوسي عليه لما فيه من فائدة وتوضيح .
والهبة في الأمانة في النقل على الطوسي « فليست في هذا المقام الاثالة وناسخة لما ذكره الطوسي .

جاء في الأوحة ٦٤ من كتاب « مصارع المصارع » ما يأتي :
(قال) وأيضاً إن حدد لإنسان شيئاً من التي يقال على أسماء كثيرة القول الذي ينطبق على جميعها ، فلم يقل أنه متفق في الاسم ، ولم يقل أن الاسم ينطبق على جميعها ، لأن القول أيضاً لا ينطبق .

أقول : فهذا بيان معاني الألفاظ المشككة صريحاً . ووجدت في تفسير الاسكندر الأفروديسي أول قاطينورياس من العلم الأول نقل يحيى بن عدي ما هذه عبارته :
« وآخرون يقولون إن المقولة واحدة هي الوجود ، وذلك أن هذا يحمل على الكلي ويقومون كلامهم بهذا النوع : الوجود يحمل على الجوهر والأعراض اللذين هما مختلفان بالنوع ، وأيضاً الوجود يحمل عليهما بما هو ، والذي يحمل على كثيرين مختلفين بالنوع بما هو جنس ، فالوجود جنس .

ويقول أن هذا وحده لا يكفي أن يكون جنساً ، لكن يجب أن يحمل الجنس بالتواطؤ . والوجود لا يحمل على الجوهر والعرض بالاتفاق . يريد باتفاق الاسم والحد ، فإن الذي هو موجود ، هو أمر مقوم لذاته ومتقوم بآخر ٦٥ والجوهر لا يقبل هذا الحد كله لكن نصفه ، لأن الجوهر هو مقوم لذاته وعلى هذا المثال بيته : « ولا العرض أيضاً يقبل هذا الحد كله لكن نصفه . ذلك لأن العرض متقوم بآخر

ووجدت في تفسير من الاساغوجي من كلام فرغوريوس هكنا : ان كان الوجود جنساً للجوهر والسكن والكيف ولما اثرها ، فيجب أن يكون له متدها شروط الجنس عند أنواعه ، وشروط الجنس عند أنواعه هي أن تتساوى أنواعه فيه . أعني أن لا يوجد أحد أنواعه متأخراً عن الآخر ، لكن مع وجود النوع الآخر فيه ، ولا أقدم من الآخر ، ولا أحق من الآخر .

ثم قال : وذلك أننا نجد الجوهر في الوجود أكثر وأقدم وأحق :

ثم قال : فان قال قائل : فكيف يحمل عليها باسم مشترك ، وما يحمل على الأشياء باسم مشترك لانما تشترك الأشياء بالإسم فقط ، ونحن نجد الجوهر والكيف وسائرهما ، لانما سمى موجوده ، بل كل واحد منهما بمعنى الوجود ، وان كانت على جهات مختلفة .

ثم قال : والمعنى الذى تشترك فيه هذه الأشياء على هذه الجهة هى متوسطة بين المعنى الذى يكون منه الأشياء متواطئة أسائها وبين الإسم المشترك الذى يكون فيه الأسماء متفقة أسائها .

ولعمري انه مستحق للمعنيين جميعاً لأنه متوسط بأحد من الطرفين فقط ، فعلى هذه الجهة تشترك الأجناس العشرة فى الوجود .

ثم قال : ل/ ٦٦ قال من المتأخرين أبو نصر الفارابى فى كتابه فى المقولات بهذه العبارة ، فالأجناس العشرة لها أسماء متباينة ، وهى أسماؤها التى يختص واحد واحد منها واحداً واحداً من العشرة ، مثل الجوهر والكمية والكيفية وغيرها . ومنها أسماء مترادفة مع كل واحد منها جميعاً ، وهى الموجود والأمر والعنى والواحد ، فان لكل واحد منها معنى يشمل جميع هذه الأشياء . وكل واحد من هذه الأسماء يقال عليها جميعاً باشتراك ، وهو من أصناف الإسم المشترك فيما يقال ترتيب متناسب . فان الموجود يقال على الجوهر أولاً ، ثم على كل واحد من سائر المقولات .

وقال فى كتاب البرهان : والذى يعمل أجناساً وفصولاً بالحدود مستفان : أحدهما بمنزلة ما يقال فى الحيوان أنه جنس وفى الناطق أنه فصل ، والثانى ما تدل عليه المشككات التامة التشكيك مثل الوجود والواحد والكمال والقوة وما أشبه ذلك والصنف الأول هو أخرى ما يكون جنساً وهو الجنس على الإطلاق .

وقال أيضاً : وأما الحدود التى تؤلف من سائر تلك الأجزاء ، فان الموضوع فى الحد مكان الجنس على الإطلاق اما أن لا يكون جنساً أصلاً بل يكون اسماً مشككاً أو جنساً بنحو آخر/ ٦٧

وقال فى كتاب المغالطات : الألفاظ المخلطة منها الإسم المشترك ومنها الإسم المشكك ، وقد سلف قولنا فى الفرق بينهما .

وقال أيضاً فيه : والمشتركة فى أنفسها منها ما هو مشكك ومنها مستعمارة ومنها منقول .

أقول : فهذا كله يدل على أن المشكك من الأسماء لم يختصه ابن سينا ، ولم يضع لنفسه قسماً وراء المتواطئة ، اسماً مشككاً . وقد أفتاه من القول بأن الواجب مركب من جنس وفصل وما يجرى مجراها ، فلولا غفلة التطويل لأوردت أكثر مما أوردت على الحكماء المتقدمين على ابن سينا فى هذا الكتاب ، ولكن فيها أوردته كفاية ، ولنعد إلى ما كنا فيه .

والوجه الثاني : نقول : هب أن الوجود من المشكك وهم قسم آخر ،
أليس أن الوجود يعمهما عموماً ما ، والوجوب يخصه خصوصاً ما ١٤

وما به هم غير ما به خص ، ففيه تركيب وجهين بلفظين ، يدل كل
واحد منهما على غير ما يدل عليه الثاني .

وذلك ينافي الوحدة المحضة .

فإن قال : معنى الوجوب أمر سلبي لا إيجابي ، أو اعتباري لا وجودي ،
فلا يلزم التشكك في ذاته .

قلت : كلامنا أولاً في الوجود ثم في الوجوب ، فما تقول في الوجود
ومفهومه في الذهن ؟

== قال المصارع : وهب أنه قسم موجود ، فليس يخص ذلك بالوجود ، بل يجري
مثله في الوحدة والعلية والحق وجميع العمومات من الأجناس والأنواع ، فيقال : الوحدة
تطلق على كل واحد ، وهي بالأول أولى ؛

والعلية والحق والمبدأ يطلق على غير الواجب ، وهي به أولى ؛
واسم الجوهر يطلق على ما اذا وجد كان وجوده / ٦٨٧ لاق موضوع ، وهو بالجواهر
العقلية أولى .

وعلى هذا فيبقى قسم المتواطئة ، فلا يشمل لفظة ما معنى ما بالسوية .
أقول : أما العلة والوحدة والحق والمبدأ ، فدلالة التشكيك فيه ظاهر ؛
وأما الجوهر فليس أولى بالجواهر العقلية ، لأنها في كونها موجودة لاق موضوع
يساوى غيرها من الجواهر ، ثم ان كانت العقلية أقدم وأشرف ، فذلك التفاوت ليس في
الجواهر بل في شيء آخر .

ثم اذا قيل : الحيوان اما فرس واما ثور واما غمها ، لم يكن أحدهما بالحيوانية
أولى من الآخر .

وقيل : الإنسان يشمل زيدا ومحمدا ، لم يكن أحدهما بالإنسانية أولى من الآخر .
فهذه متواطئة ، ولم يفت هذا القسم زهماً له ، وظاهر من جميع كلامه ههنا أنه لم
يفهم معنى التشكيك أصلاً ، بل ولا معنى التواطؤ .

أهو قضية عامة ومعنى يشمل الواجب والممكن شمولاً ما ،
أم/ ١٠/ لا ؟

فإن شمل ، فلا بد من خصوص معنى آخر يمتاز [به] الواجب عن
عن الممكن . فلا يمكنك أن تقول إن المعنى الذى شمل ، أمر سلبي ،
إذ الوجود كيف لا يكون وجودياً ، والواجب تأكيد الوجود . أى الوجود
له بذاته ، ويلزمه أنه غير مستفاد من غيره .

فكيف اعتبر اللازم وترك ما هو ذاتي له ؟

ولو كان الواجب أمراً سلبياً^(١) ، لكان الذى يقابله — وهو
الإمكان — أمراً وجودياً^(٢) .

ونحن نعلم أنك تعلم أن الوجود والإثبات أولى بالواجب ، والعدم
والسلب أولى بالممكن .

كيف وقد قدرت أن الوجود أولى وأول بالواجب ، ولا أولى ولا
أول بالممكن ؟

فكيف نسبت المشكلة^(٣) الى ابتدعها ؟

(١) مكتوبة فى الأصل : سلباً .

(٢) لا يلزم من قول الشهرستاني أن الواجب إذا كان أمراً سلبياً ، أن يكون
الإمكان أمراً وجودياً . فعلى الرغم من كونهما متقابلين ، إلا أن هذا لا يستلزم إذا كان
الواجب سلبياً ، أن يكون الإمكان — الذى فى مقابلته — وجودياً . فأتنا إذا قسمنا معنى
بقسمين ، ثم قسمناه الى قسمين آخرين ، فإن كان أحد القسمين الأولين مقولاً على أحد
القسمين الآخرين ، فلا يلزم من ذلك كون القسم الثانى من التقسيم الأول على القسم الثانى من
التقسيم الآخر . أى أننا إذا قلنا هناك وجود وعدم وسلب وإيجاب ، لم يلزم من قولنا إن
العدم إيجاب ، أن يكون الوجود سلباً .

(٣) مكتوبة فى الأصل : المشكلة .

وهب أن معناه أمر سلبي ، فليس سلباً مطلقاً ، بل سلب شيء من شأنه أن يتحقق ، وهو يصلح للتمييز ، وبه يحصل التكرار .

ودع ما قيل إن السلوب والإضافات لا توجب تكريراً في الذات ، فإنهم أخذوا القضية مسلبة ، وليس الأمر كذلك على ما سيأتى تفصيله .

وأما قوله : إن التمييز بين الوجود والوجود / ١٥٠ بالعموم والخصوص ، أمر اعتباري في الذهن لا في الوجود ، فتسلم ظاهر الإلزام ؛

فإن التمايز بين معنى الجنسية ومعنى الفصلية ، لا يكون إلا في الذهن . فليس في الوجود حيوان هو جنس ، وناطق هو فصل ، بل هما اعتباران في الذهن لا في الخارج .

وكيف يحصل أمر كلي في الوجود ، ولا كلي إلا في الذهن (١٩) ؟

وأنت تعرف أن اللونية والبياضية اعتباران عقليان في الذهن لا في الخارج

(١) يرى الشهرستاني أن الوجود الكلي لا يتم إلا في الذهن ، أما الواقع فهو للوجود الجزئي . ولا يمكن أن يتحقق موجود كلي في الأعيان . فالإنسانية معنى كلياً ، وهو عبارة عن تجريدات ذهنية لكائنات جزئية متحققة في الواقع المادي المعنى . هذه الموجودات هي — مثلاً — زيد وعمرو وزينب وخديجة ، فلا وجود لزيد في الأذهان ، وإنما وجوده في الأعيان ، ولا وجود لمعنى الإنسانية كمعنى كلي ، إلا في الأذهان . (انظر نهاية الاقدام في علم الكلام للشهرستاني ص ١٤٤ وما بعدها ، وانظر أيضاً كلام تاج الدين في الحال في نفس الكتاب ص ٢٣١ — ١٣٣) .

وقد شغلت فكرة الكلي والجزئي أذهان المفكرين والفلاسفة منذ القدم ، وكانت موضع بحث من أفلاطون وأرسطو — وهما من أقطاب الفلسفة اليونانية — كما كانت موضع بحث من فلاسفة المسلمين ومفكرينهم ، وموضع بحث من المحدثين والمعاصرين كذلك .

ولا (١) في الوجود ، [و] لونية البياض (٢) غير بياضيته .

عاد الرجل وقال : تعدد الاعتبارات الناشئة من تعدد الألفاظ عموماً وخصوصاً ، يرجع في الحقيقة إلى تعدد الإضافات والسلوب في حق واجب الوجود .

فإن قلنا : هو مبتدأ الوجود وعلة ، ومريده ، ومبدعه ، هو إضافة الوجود إليه وصدوره عنه ، من غير أن يحدث له منه شيء ، أو تنكث ذاته بشيء .

وقولنا : إنه واجب الوجود بذاته ، أى هو ذات سلوب عنه الحاجة إلى الغير . وعموم الوجود وخصوصه في حقه / ١٦ أ تعالى ، واحد . فإن وجوبه [و] وجوده وتعيينه ، لا يقتضى معنى آخر بعينه لازماً أو غير لازم .

ووحده لا تستدعى معنى آخر يوحده (٣) ، فهو واحد لأنه واجب الوجود .

وقوله : لأنه ليس تعليلًا في الحقيقة ، بل المعنى فيه أنه ليس إلا كذلك .

وهذا معنى قولى : إن واجب الوجود لا يكون إلا واحداً من كل وجه .

وقولى : إن كثرة الإضافات والسلوب ، لا توجب كثرة في ذاته :

(١) مكتوبة في الأصل : وألا

(٢) مكتوبة في الأصل : البياضية .

(٣) مكتوبة في الأصل : يوجد .

قضية مسئلة عند الكل .

فإن قولنا : هذا الجسم قريب من كذا ، بعيد من كذا ، ليس فيه صفة كذا وكذا ، لا يوجب تكثراً في ذات الجسم مع كونه قابلاً للتكثير ، فكيف الحال بذات مقدس عن سمات التكثير والتغير ؟

قلت : الألفاظ العامة والخاصة ، مفهوماتها في الذهن عامة وخاصة ، لا من حيث كونها ألفاظاً في اللسان .

والمفاهيم في الذهن إنما تكون صحيحة لمطابقتها ما هو [في] الخارج عن الذهن . ولا أعني بالمطابقة أن يكون الكلي في الذهن ، يطابق كلياً في الخارج ، إذ ليس في الأعيان (١٦) بأمركلي ، بل (١٧) الكلي في الذهن ، يطابق كل واحد واحد من الجور في الخارج . كالإنسانية العامة في الذهن تطابق كل شخص شخص عما يوجد وما لم يوجد ، ثم التمييز بين نوع ونوع إنما يكون بالفصول الذاتية ، والتمييز بين شخص وشخص إنما يكون باللازم المرضية (١٨) .

وإذ [١] اتحقق ذلك ، فبين أن الوجود العام شمل الواجب والممكن شمولاً ما . فإن كان الشمول بالسوية ، صلح أن يكون جنساً ، فلا بد من فصل ذاتي . فتركب الذات من جنس وفصل — وإن لم يكن بالسوية —

(١) مكتوبة في الأصل : بل .

(٢) هذا الكلام صحيح من الوجهة المنطقية ، بشرط أن تكون الأنواع تحت جنس واحد والأشخاص تحت نوع واحد ، لا على الإطلاق . فالجنس: حيوان ناطق ، يضم النوع الانسانية . وأفراد هذه الانسانية هم أولئك الأشخاص الذين نسميهم فلانا وفلانا . فبكون التمييز بين نوع ونوع — هنا — بالفصول الذاتية ، والتمييز بين شخص وشخص باللازم المرضية .

لم يخرج عن العموم والشمول ، فلا بد أيضا من فصل ذاتي أو غير ذاتي .
فتركيب (١) الذات من عام وخاص .

وإن كان عمومه عين خصوصه ، وخصوصه عين عمومه ، لم يكن
عموم وخصوص أصلا .

فبطل قولك : لا نشك أن [هنا] وجوداً ، وأنه ينقسم إلى
واجب وممكن .

وبطل وضعك الوجود مطلقا موضوعا للعلم الإلهي (٢) .

وبطل ذكرك في الكتب التي صنفتها : لوازم الوجود من حيث هو
وجود ، وتعديك ١٧ / أ لوازمه من حيث هو واجب لا من حيث هو
وجود .

أنت تقول : إن الدم أو أن لا وجود (٣) ، يقابله من حيث
هو وجود ، فإن الإمكان يقابله من حيث هو واجب لا من حيث هو
وجود موجود .

وكونه واحداً يلزمه من حيث هو واجب ، وكذلك كونه غنيا
على الإطلاق . مقدسا على سمات الحدود ، وكونه مبدأ للكائنات كلها .

وقوله : إن كثرة السلوب والإضافات ، لا توجب كثرة في الذات ،
قضية تسلبها عامة أصحابه ، وليست هي يقينية ، لا بينة بنفسها ولا مدلولاً
عليها إلا بمثال القرب والبعد .

(١) مكتوبة في الأصل : فركب .

(٢) مكتوبة في الأصل : الألهي .

(٣) أن لا وجود يبنى اللاوجود .

ولم قال : إن جميع الإضافات حكمها حكم القرب والبعد ؟

وإن سلم له ذلك ، فإن من الإضافات ما يوجب كثرة الأعراض ، ومنها ما يوجب كثرة الاعتبارات .

أليس صورة الرجل أباً إذا حصل له ولد ، [عمّاً] إذا حصل له ابن أخ ، وفاعلاً حتى يحصل منه فعل ، ليس [حكمه] حكم القرب والبعد ؟ وكذلك في جانب السلب ، [فإن] سلب القطع من السيف ، ليس (١) كسلب القطع من الصوف / ١٧ ب والسلوب مختلفة والإضافات (٢) مختلفة ، فكيف يصح عليها حكم واحد يعمها ، بل نفس الفرق بين المعاني الإضافية والمعاني السلبية ، أوجب كثرة اعتبارات (٣) في الذات ؟

فإنك تقول : هذا معنى إضافي له لا سلبي ، وهذا سلبي لا إضافي .

وتقول : هذه إضافة من وجه كذا وهذا من وجه كذا ، وكل ذلك كثرة اعتبارية عقلية ، يفهم من كل واحد ما لا يفهم من الآخر ، ويدل كل لفظ على غير ما يدل عليه اللفظ الآخر .

فبطل قوله : إن واجب الوجود بذاته لا يتكثر بكثرة السلوب والإضافات .

وسنعود إلى ذلك في مسألة التوحيد .

(١) مكتوبة في الأصل : وليس .

(٢) مكتوبة في الأصل : والاضاف .

(٣) مكتوبة في الأصل : اعتبارين .

المختار عادتنا أن نذكر في آخر كل مسألة فصلاً ، يطلع الناظر على مثار الغلط والخطأ الذى عرض لابن سينا ، وينبه الطالب على وجه الصواب والحق بكلام متين [يقلب^(١)] الحد ويصيب المفصل ، والله الموفق والمعين .

أقول : إنما توجهت هذه المناقشات [والمطالبات] ١٨/ على ابن سينا وشركائه فى الخطمة ، لأنهم وضعوا الوجود عاماً عموم الجنس أو عموم اللوازم ، وظنوا أنهم لما وضعوا المشككة وأخرجوه من المتواطئة ، خلصوا نهيماً من هذه الالتزامات . ولا يخلصهم عنها إلا وضع الوجود ، وكل صفة وانفصل يطلقون عليه تعالى وتقدس من الوحدة والواحد والحق والخير والعقل والعقل والمعقول وغيرها بالاشتراك لا بالتواطؤ ولا بالتشكيك .

وقد توافقوا على أن إطلاق الوحدة والواحد [عليه] وعلى غيره بالاشتراك المحض ؛

وكذلك الحق والخير ، فهو حق بمعنى أنه يحق الحق ويبطل الباطل ، وواجب وجوده بمعنى أنه يوجب وجود^(٢) غيره ويعدم ، وحتى^(٣) بمعنى أنه يحى الميت^(٤) .

والمتضادات متخاصمات ، والمختلفات متحاكات ، والحاكم عليها لا يكون فى عداد أحد المتحاكين إليه المتخاصمين عنده ، لكنه يطلق الحق على الحاكم ، بمعنى أنه يظهر الحق ويخفيه ، لا بمعنى أنه يخاصم أحد المتخاصمين فيساويه ١٨/ ب تارة^(٥) . ويباينه أخرى .

(١) بيان بالأصل .

(٢) مكتوبة فى الأصل : وجوده .

(٣) مكتوبة فى الأصل : وحتى .

(٤) مكتوبة هكذا ، وقد يكون الأسح : يحيى ويميت ، وإن كان هذا لا يؤدى معنى

الحى . لأن الحى هو الذى لا يموت . فسقة الحياة ضد الموت .

(٥) مكتوبة فى الأصل : بتارة .

فالوجود والمدم ، والوجوب والإمكان ، والوحدة والكثرة ، والعلم والجهل ، والحياة والموت ، والحق والباطل ، والخير والشر ، والقدرة والعجز ، متضادات ، وتعالى الله عن الأضداد والأنداد .

« فَلَا تَجْعَلُوا اللَّهَ أُنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ » (١) .

« وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا ، وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ ، سَيُجْزَوْنَ » (٢) « مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ » (٣) .

* * *

(١) س البقرة : ٢٢ .

(٢) مكتوبة في الأصل : يسخرون . وصحیح الكلمة في الآية هو ما أثبتناه .

(٣) س الأعراف . آية ١٨٠ .

المسألة الثالثة

في

توحيد واجب الوجود

قال ابن سينا : إن واجب الوجود لا يقال ^(١) على كثيرين ، ولا يجوز أن يكون نوع واجب الوجود لغير ذاته ، فإن وجود نوعه له بهينه إما أن يقتضيه ذات نوعه ، أو تقتضيه علة غير ذاته ؛

فإن كان يقتضيه ذات نوعه ، فوجود نوعه لا يكون إلا له .

وإن كان لعله ، فهو معلول .

قال : وكيف يمكن أن تكون الماهية المجردة عن المادة لذاتين ، والشيثان إنما يكونان اثنتين ^(٢) إما بسبب المعنى ، وإما بسبب الحامل للمعنى ، وإما بسبب الوضع والمكان ، أو الوقت والزمان ، وبالجملة ١٩١ أ لعله من العلل .

وكل اثنتين لا يختلفان بالمعنى ، وإنما يختلفان بشئ غير ^(٣) المعنى ^(٤) .

ثم قال : واجب الوجود واحد من جهة تامة وجوده ، وواحد من جهة أنه له ، وواحد من جهة أنه لا ينقسم بالكم ولا بالمبادئ المقومة له ،

(١) مكتوبة في الأصل : لا يقابل .

(٢) مكتوبة في الأصل : اثنان .

(٣) مكتوبة في الأصل : عن .

(٤) ورد هذا النص في كتاب ابن سينا « النجاة » ص ٢٢٩ - ٢٣٠ .

ولا بأجزاء الحد ، وواحد من جهة أن مرتبته في الوجود - وهو وجوب الوجود - ليس لإلا له ، ولا يجوز أن يكون وجوب الوجود مشتركاً فيه .

وأخذ في البرهان عليه ، وطول . وحاصله يؤول إلى أن يقول : وجوب الوجود إما أن يكون من لوازم ماهية متقومة بذاتها ؛

ولما أن يكون من مقومات ماهية تنقوم به ؛

ولما أن يكون [عبارة عن تلك الذات الواجبة بعينها ، لا يشاركها غيرها في وجوب الوجود ألبتة ، وهو الحق .

وقال بعده : ولا يجوز أن يقال إن واجبي الوجود لا يشتركان في شيء^(١) ، وكيف وهما يشتركان في وجوب الوجود ، ومشتركان في البراءة من الموضوع .

فإن كان وجوب الوجود يقال عليهما بالاشتراك ، فكلامنا ١٩١ ب ليس في الاسم ، بل في معنى ما يقال عليه الاسم قولاً بالتواطؤ ، حتى يحصل معنى عام عموم لازم ، وعموم جنس ، وقد بينا استحالة ذلك .

ثم أخذ في إثبات واجب الوجود ، وبرهن عليه ، فقال : لا نملك أن [هنا] وجوداً ، وكل وجود ، فإما واجب وإما ممكن .

فإن كان واجباً ، فقد صح وجوده ، وهو المطلوب .

وإن كان ممكناً ، فممكن يمكن ينتهي وجوده إلى واجب .

وشرع في تحقيقه بالتقسيم الذي ذكره ، وقال بعده : الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد^(٢) ، إذ لو صدر عنه اثنان ، فمن حيثيتين مختلفتين ، فإنه

(١) ورد هذا النص ك عنوان لفصل في كتاب النجاة لابن سينا ص ٢٣٠ .

(٢) الأسح : الا واحد ، لأن قوله : الا الواحد ، قد تفيد نفس معنى الواحد الأول ، التي هو واجب الوجود الحق ، لكن « واحد » بلا أداة التعريف « ال » تعني أي واحد .

لو صدر عنه أ من حيث صدر عنه ب ، كان أ ب ، وهذا محال .

ثم الصادر عنه ، فيجوز أن يتحقق له أحيات مختلفة ، إذ هو ممكن الوجود باعتبار ذاته ، واجب الوجود باعتبار موجهه ؛

فليس يلزم أن يكون واحداً من كل وجه ، فليس يلزم أن يصدر عنه واحد ، فهو ذو اعتبارات وجهات عقلية .

فن حيث هو ممكن بذاته ، يصدر عنه نفس أو هيولى ؛

ومن حيث هو واجب بغيره ، يصدر عنه / ٢٠ عقل أو صورة (١) .

(١) هذه هي نظرية الصدور أو القبح التي سبقه إليها أبو نصر الفارابي ، ونظرية الصدور عبارة عن نظرية في كيفية الخلق وارتباط المحسوس بالمعقول . فابن سينا يرى أن الواحد — الله — لا يصدر عنه الا واحد ، لأن الائتية في الفعل تقتضي الائتية في الفاعل . ولما كان الفاعل واحداً ، فلا يصدر عنه الا واحد . ولا يجوز أن يكون أول صادر عنه جسماً ، لأن الجسم يتركب من هيولى وصورة ، أى يحتاج — حسب نظرية ابن سينا — الى هاتين ذات اعتبارين أو الى علتين ، ولذلك يستحيل صدوره عن الله الواحد . فلا يصدر عن الله تعالى الجسم ، وإنما يصدر عنه جوهر مجرد هو العقل الأول أو الصورة ، وذلك نتيجة أن الواجب علم ذاته . ذلك العقل علم الأول وعلم ذاته ، فيعلمه الأول ، صدر عنه عقل ، ويعلم ما دون الأول ، وجب عنه نفس الفلك ، وهكذا الى أن نصل الى العقل الأخير الذى يقال له العقل الفعالي ، وواهب الصور .

وهذا هو تفسيره للكثرة الموجودة في العالم ، مع قوله بأن الواحد لا يصدر عنه الا واحد .

(انظر الرسالة المرحية ص ١٥ ، النجاة ص ٢٥١ ، ٢٧٣ وما بعدها ، الشفاء

٤٠٢/٢ وما بعدها) .

الفصل

الاعتراض عليه من جهة التناقض في كلامه

والخلل في أقسامه ، لا في حكم المسألة ، فان للتوحيد حكم متفق عليه .

فالتناقض الأول :

قوله الأول : إن واجب الوجود لا يقال على كثيرين ؛

وقوله : ولا يجوز أن يكون نوع واجب الوجود لغير ذاته ، فالنوع لا يقال إلا على كثيرين ؛

فكيف أطلق لفظ النوع على واجب الوجود ، [وواجب الوجود] لا يقال إلا على ذات وموجود لا يشارك في الاسم غيره ١٩

دع الرسم والحد ، فانهما فوق الاسم المجرد .

التناقض الثاني :

أنك أخذت الوجود مطلقاً ، وجعلته موضوع العلم الإلهي ، وتكلمت في لوازمه ، ثم جعلت واجب الوجود من أقسامه ولواحقه ، ثم تكلمت في لوازم واجب الوجود مطلقاً بأنه حق وأنه تام وأنه علة ومبدأ ، ثم تكلمت في إثبات واجب الوجود وبرهنت عليه ، فلو لا أنك وضعته نوعاً أو في حكم نوع ، أو عاماً أو في حكم عام ، وإلا لما ذكرت هذه الفصول أخذاً بنوعيته .

وإذا لم يكن نوعه لغير ٢٠ ب ذاته ، فقد أخذه بعينيته . فالعين مثل زيد ، لا يؤخذ تارة باطلاق ، فيذكر لوازمه ولواحقه ، وتارة بعين ، فيذكر لوازمه ولواحقه . فانه إذا أخذ باطلاق ، خرج عن أن يكون زيد عيئاً .

التناقض الثالث :

قوله : واجب الوجود واحد من جهة كذا ، وواحد من جهة كذا ، وعدد سبعة أوجه^(١) .

أقول : إنما يكون واحد من كل وجه ، إذا لم يكن له وجوه ألبتة .
والواحد المطلق ، مالا كثرة فيه .

وكثرة هذه الوجوه والاعتبارات ، تنافي الوحدة المطلقة الخالصة .

وإن قال : إن هذه الكثرة ترجع إلى السلوب والإضافات ، أو إلى الوجوه والاعتبارات ، فقد تسكمتنا عليه بما فيه مقنع .

التناقض الرابع :

قال : ولا يمكن أن يقال إن واجبي الوجود لا يشتركان في شيء ، فكيف وهما يشتركان في الوجود ووجوب الوجود والبراءة عن الموضوع ؟

وهذا الاعتراف منه يرفع جميع كلماته السابقة وتناقضها ، فكأنه قصر الاشتراك المانع من الوحدة ، الواجب للثنائية على الاشتراك^{٢١} في المعنى بالتواطؤ فقط ، ولم يعلم أن الاشتراك في المعنى الذي يعم ، يستدعي انفصالا في المعنى الذي يخص :

وذلك هو التكثر والتركيب ، وهو لازم لا مخلص عنه .

ثم نقول : قولك : إن وجوب الوجود لا يقال على كثيرين ، ولا يجوز أن يكون نوع واجب الوجود لغير ذاته ، متناقض لقولك بأن الوجود

(١) انظر كتاب النجاة لابن سينا ص ٢٥٦ ، ٢٥٢ ، الإشارات والتنبيهات .

قسم الإلهيات ٤٦٤/٣ وما بعدها ، وغيرها .

يقال على كثيرين . ولا يجوز أن يكون نوع [واجب] الوجود لغير ذاته ؛ ومنع ذلك وجوب الواجب لذاته لا لشيء آخر غير ذاته .

فهل قلت في الواجب إنه يقال على كثيرين ، ومع ذلك وجود الواجب لذاته لا لشيء آخر غير ذاته ؟

على أنك قد صرحت بالقول على كثيرين .

وأقول : من الجواهر ما يمتاز بذاته وحقيقته عن مثله أو خلافه ، من غير أن يشترك في جنس وينفصل بفصل ، كالعقول المفارقة . فإنه ليس لها شيئاً تشترك فيه كالجنس أو كالمادة ، و شيء متمايز به كالفصل أو كالصورة ، ومع ذلك هي متباينة الحقائق متمايزة [الصور] (١) بذاتها لا بشئ آخر .

فهل قلت في واجبي الوجود كذلك ، وقد قلت إن [وجود نوعه] إما أن تقتضيه ذات نوعه أو يقتضيه (٢) ٢١/ب أعداد من الأحيات بلا نهاية (٢) ؟

(١) يباين بالأصل .

(٢) جاء في كتاب نصير الدين الطوسي « مصارع المصارع » على لسان الشهرستاني — تفلان عن كتابه « مصارعة الفلاسفة » — النص الذي سألقه بعد . وكما سبق القول ، يبدو أن النسخة التي أطلع عليها الطوسي ، وقتل منها ، غير النسخة التي بين أيدينا ، يتبين ذلك من الزيادات الواردة بها على أنها قول الشهرستاني .

وسادونها هنا كما جاء بها الطوسي ، دون تدوين رد الطوسي ، وذلك لطول النص عن متن الكتاب الذي أحققه ، حيث استغرق في كتاب الطوسي من ل ٩٢ الى ل ١٢٧ ، ومن أراد الاستزادة ، فليرجع الى كتاب « مصارع المصارع » الذي سيصدر قريباً بإذن الله .

واليك النص الذي وجدته في « مصارع المصارع » :

(وعلى قوله واجب الوجود واحد من جهة تمامية وجوده ، وأنه لم يفسر التامة ولم يعلم أن التامة نفس له .

وقد قال بعض الحكماء الغناء الأكثر لمن له الخلق والأمر ، جبل ربنا وتعالى أن يوصف بالتام فضلا عن أن يؤسف بالنقص ، فهو متمم كل تام ومكمل كل ناقص . فان عني بالتامة أنه المتمم لكل تام ، فهو صحيح . لكنه يجب أن يطرد هذه القضية في كل صفة حتى في الوجود ، فيقول : هو موجود بمعنى أنه موجود كل موجود ، وواجب الوجود بمعنى أنه موجب كل وجود ، وعالم بمعنى أنه معلم كل عالم ؛ وقادر بمعنى أنه مقدر كل قادر ، وليس ذلك على منهاج الرجل . ولو كان ذلك مذهبه ، لما قضى بعموم الوجود وشموله ، وحكم بأن الوجود من الأسماء المشتركة المختصة كما بيناه قبل / ٩٣ .

وما ذكره أنه واحد من جهة أن حده له ، وواحد من جهة أنه لا ينقسم ، كل ذلك وحدات لواحد واحد من مخلوقاته تعالى ، وسلبها عنه وإيجابها له ، نقص / ٩٤ .

والماهية إما أن تكون ماهية مشتركة كالحيوان للإنسان والفرس والحمار ، أو ماهية خاصة غير مشتركة كالإنسان ، فلا اشتراك في وجود واجب الوجود ولا خصوص .

فإل بال الرجل يستعمل لفظ الماهية والنوعية في كل ورد وصدر ، وهو لا يعتقدها حقيقة ، ولم يقرر للمفارقات ماهيات مركبة من أجناس وفصول ، بل ذكر تمايزها بمضافاتها البسيطة غير المركبة ، فكيف أوهم في حق واجب الوجود بالماهية والنوعية وإثبات الجنسية والفصلية / ٩٥ ؟

وما ذكر من البرهان على أنه مستند الممكنات ، فهو صحيح لا بأس به ولا اعتراض عليه ، غير أنه ضبط على الناظر بذكر أقسام هو مستغنى عنها ، أراد بها الكشف والبيان ، فزاد بها الأيس والتسمية . والملم تقطعة كثرتها الجهال .

وأما قوله أن الواحد لا يصدر / ٩٦ عنه إلا الواحد . يقال له : ما المعنى بالصدر عنه ؟ أتعني بالصدر الإيجاد ، أم تعني به الإيجاب ؟ فإن الإيجاد إعطاء الوجود والإيجاب إعطاء الوجوب

والممكن بذاته ، فانما يحتاج إلى الواجب بذاته في استفادة الوجود لا الوجوب ، فالوجوب يلزم الوجود ، [والوجود] لا يلزم الوجوب ، وسنعود إلى تقرير ذلك في مسألة حدوث العالم .

وما ذكر أن / ٩٧ صدور الفعلين المختلفين فانما يكون من وجهين مختلفين ، مصادرة على المطلوب ، ولا يبقى له إلا انكار محض واستبعاد صرف .

وأمكننا تقرير ذلك في الطبيعيات ، إذ قد صدر حرارة وبرودة من شيء واحد من وجه واحد ، ولكن من جوهرين مختلفين . وكذلك يصدر سواد وبياض من الشمس في مادتين ، وجود وذوب في جسمين ، فكيف في الجواهر العقلية / ٩٨ .

== ثم مثل بهذه الوجوه ولم يوجب تمكثاً في ذات واجب الوجود ، فانه قد اعترف بتقرير ذلك في مواضع ، ويرجع هنا الى السلوب والاضافات ، وذلك لا يوجب تمكثاً في الذات .

واعترف بمثل ذلك في العقل الأول . وقد صدر منه لكل وجه واعتبار موجود من الموجودات ، ثم ان لم يصدر من الواحد / ٩٩ الا واحد ، فيلزم أن لا يصدر من اثنين الا اثنان . فانه ان صدر عنه ثلاثة أو أربعة أو أكثر ، فمن وجوه مختلفة ، وقد فرض له وجهان لا غير ، فنسبة الزائد الى وجهين كنسبة الزائد الى وجه واحد ، ونسبة العشرة الى الخمسة كنسبة الاثنين الى الواحد . / ١٠١

قال ابن سينا في « النجاة » جواباً عن أمثال هذه الالتزامات : المماثل الأول ممكن الوجود بذاته ، واجب الوجود بالأول . فوجوب وجوده عقل ، وهو يعقل ذاته ويعقل الأول ، الى أن يقول : ماله بذاته امكان الوجود ، وما له من الأول وجوب الوجود ، ثم كثرة أن يعقل ذاته ويعقل الأول كثرة لازمة لوجوب وجوده على الأول .

فكثرت هذه الاعتبارات ، بسد أن كان ممكن الوجود بذاته لم يؤثر فيها هو له بذاته ، بخلاف حال واجب الوجود . فإن الكثرة تؤثر فيها هو له بذاته ، وهو التوحيد ، بأنه واجب الوجود .

عليه قلت : بلى ، ماله باعتبار من ذاته امكان الوجود ، وامكان الوجود غير الوجود ، فله طبيعة عدمية . والعلم لا يوجد موجوداً ، فلا يجب بوجوده . / ١٠٢
ووجوب الوجود له غير ذاتي ، بل هو لازم ، واللازم لا يوجد ذاتاً موجوداً مقصوداً .

وليس للعقل اذا ما يناسب الصدور عنه والايهاد به . ولذلك هو ممكن . وله هذا الحكم ، فلا يوجد الكائنات الا الله تعالى ، الواجب وجوده بذاته ، فيجب أن تنسب امکانات كلها اليه نسبة واحدة لا بتوسط عقل ونفس وطبيعة / ١٠٣ .

وأما كونه عقلاً ، فمباراة عن تجرده عن المادة . والتجرد عن المادة نفى للمادة عنه ، والنفي المطلق عنه أو تفرقه عنه ، كيف يناسب جوهر عقلياً هو من أعترف بالموجودات ! فاذا ليس في العقل وجه ما يناسب الايجاب والابداح ، فيجب أن يضاف الشكل الى واجب الوجود بذاته / ١٠٤ .

قال ابن سينا : الامكان له طبيعة عدمية فيتناسب ما له طبيعة عدمية ، وهو المهيولى والوجوب له طبيعة وجودية ، فيتناسب ما له طبيعة وجودية ، وهو الصورة . وما يعقل ذاته مجرداً عن المادة ، ناسب عقلاً مجرداً عن المادة أو نفساً كلية ، وما يعقل الأول عقولاً متفرقة ونفوساً مدبرة . ثم هذه المناسبات لا تحضر من معلوم ، فالعقل لا يقتضي بالتحصير ==

عددده في عدد معلوم ، لكن الرصد قد دل على أن الأفلاك تسمة ، وقام الدليل على أن لكل تلك نفساً ، ولكل نفس عقلاً ، والمقول المفارقة تسمة والنفوس تسع .

ثم اعترض على ذلك فقال : أهتمم أنفسكم معاشر الحكماء عن استنباط أمثال هذه الممانى الدقيقة التي لا يرتضيها الفقيه لنفسه في مظان المفنونات ، ولا يربط بها حكماً من الشرعيات ، فكيف الحكيم الذي يتكلم في أعلى علوم الالهيات / ١٠٥ ؟

أليس الامكان قضية شاملة لجميع الممكنات ؟ فلئن كان العقل الأول باعتبار امكانه مبدءاً للهوى التي لها طبيعة هدمية ، فكل موجود ممكن حاله في الامكان حال العقل الأول ، فليصلح مبدءاً للهوى .

ولئن كان العقل باعتبار وجوب وجوده بالأول مبدءاً للصورة التي لها طبيعة وجودية ، فكل موجود واجب بالغير حاله في الوجود حال العقل الأول ، فليصلح مبدءاً للصورة ، وليس الأمر كذلك / ١٠٦ .

ولو عكس الأمر في ترتيب الكائنات حتى يكون العقل الأول آخرها والجسم المركب أولاً ، لم يكن الأمر بذلك المستبعد الذي قرره ، فإن الجسم إنما يتكثر بالصورة والهوى ، والعقل يتكثر بالوجوب والامكان . فالصورة كالوجوب والهوى كالامكان ، وإذا جاز أن يصدر عنه شيء هو هوى وصورة ولا يتكثر الواجب به كما لم يتكثر بذلك / ١٠٧ .

ونقول : لو كان العقل الأول من حيث لمكانه مكانه موجباً للهوى ، ومن حيث وجوبه موجباً للصورة ، لكان الموجود الثاني بعد العقل الأول هو الجسم المركب من مادة وصورة ، ولكانت المفارقات بعده في الوجود . وهذا خلاف ما أورده في كتبهم في ترتيب الموجودات .

وربما يقول ابن سينا في بعض تاليقه : أن العقل الأول بما يعقل ذاته ، يصدر عنه نفس ، وبما يعقل الأول ، يصدر عنه عقل / ١٠٨ .

وربما يقول في بعض مصنفاته : أنه يصدر عنه ثيف وأربعون عقلاً هي المفارقات . وقد تخبط كلامه في هذا الموضوع عامة التخبط ، فلم يحكمه أن يورد ذلك بناء على برهان قوي وصرط مسقيم . ومن تعاطى علم ما فوقه ، ابتلى بجهل ما تحته / ١٠٩ . ونقول : مثل هذه الوجوه والاعتبارات التي في العقل الأول ، لو أوجبت موجودات عقلية مأمّ متكثرة بأعيانها ولم توجب كثرة في ذات العقل ، لجاز أن يصدر عن الواجب بمثل هذه الوجوه والاعتبارات موجودات عقلية مما متكثرة بأعيانها ، ولا يوجب ذلك كثرة في ذات واجب الوجود حتى يقال : بأن يعقل ذاته ، صدر عنه عقل ، وبأن وجب وجوده ، فاضت عنه نفس ، وبأن عقل العقل الأول ، صدر عنه اما صورة أو هوى وصورة الى غير ذلك من التعسكات .

فلا يمتاز وجه عن وجه ، ولا اعتبار عن اعتبار / ١١٠ .

وبوجه آخر : اذا كان واجب الوجود واحداً من كل وجه ، وأوجب عقلاً واحداً من كل وجه ، فليوجب العقل أيضاً واحداً من كل وجه . فانه انما يوجب باعتبار ما استفاده من موجبه لا باعتبار ما له بذاته حتى يلزم أن يترتب الموجود من آحاد متسلسلة الأعداد متعاقبة / ١١١ وأعيان مختلفة . والوجود يخالف ذلك ، فهو خلاف . وهذا مثلاً الكثرة .

ومن أهل الملل زرادشت قال : اذا صدر عن الأول ملك سماء يزدان ، حدث من ظله شيطان سماء أهرمن . وجعل ذلك الملك مبدءاً للشيرات ، وذلك الشيطان مبدءاً للفرور . فكأنه جعل الملك طبيعة وجودية ، والشيطان طبيعة عدمية / ١١٢ وهذا بعينه كلام هذا القائل من الحكماء حيث قال : اذا صدر عقل ، لزم أن يكون هو غير الأول ، فتدبرته هي ذاته التي ليست موجوداً الا من الأول .

وبوجه آخر : لا يجوز أن تصدر الكثرة عن الواجب ، فان قول الكثرة في الواجب لم يكن مستفاداً من الواجب ، بل من حيث ذاته أنه ممكن وواجب بالغير . والكثرة في الواجب لم تكن باعتبار ذاته ، بل كان / ١١٣ باعتبار الاضافة والساب . وكثرة الاضافات لا توجب الكثرة في الذات .

وبوجه آخر نقول : لو عقل واجب الوجود اثنين ، لزم أن يكون عن جهتين مختلفتين . أليس عقله ابداعه عند الرجل ، ولا فرق بين عقل وابداع ؟

فاذا جاز أن يعقل اثنين كليين ، جاز أن يبدع اثنين كليين ، الا أن يلزم هذا البدع الشئ ، فيقول : لا يعقل الا واحداً كما لا يبدع الا واحداً ، وترك مذهبه أنه يعقل الأشياء من حيث كليتها وأسبابها . وحيث أنه يلزم أن لا يعقل الا ذاته ، وذلك أشنع / ١١٤ .

وها هنا موضع بحث ، [هل] الوحدة تطلق على الواجب بذاته وعلى العقل وعلى النفس وعلى سائر الموجودات بأي معنى ، اما بالتواطؤ ، أم بالتشكيك ، أم بالاشتراك ؟ فان كان بالتواطؤ ، فليصلح جنساً وليتصل كل نوع بقصـل ، وذلك هو التركيب .

وان كان بالتشكيك ، فليصلح عاماً وليتصل كل نوع بخـص لازم ، وهو أيضاً تركيب .

وان كان بالاشتراك ، فلنميز بين وحدة ووحدة بالمقائـل الذاتية ، فان للمعتركين في الاسم يتباينان بالمقائـل والمانى الذاتية والأزمنة . واذا لم يتبين التمايز ، كان الكلام في وحدة البارئ تعالى ثلثاً .

فلنبين ذلك ، ولنذكر أقسام الوحدة ، حتى اذا قلنا انه تعالى واحد لا كالأحاد ، كان التوحيد خاصاً / ١١٥

== فليذكر الفصل المهبودى فى أواخر المسائل ، واذا أعيتك جاراتك فمولى على ذى بيتك .
أعاذنا الله تعالى من الخطأ والزلل .

المختار الحق : اذا كان مصدر البرهان على اثبات واجب الوجود بذاته ، هو انقسام الموجود الى واجب لذاته ويمكن لذاته ، وتبين أن الوجود من الأسماء المشتركة لا المتواطئة ، وظهر / ١١٦ أن المشككة فى حكم المتواطئة ، فالقسيم لا ينتمى له . والتقسيم طريق البرهان لابن سينا ومن تابعه ، والتقسيم لا يرد على المشتركة .

ثم منهاج الأنبياء ما نحن نقره ، فنقول : البارئ تعالى أعرف من أن يدل على وجوده بسمى . فالمعزة لله تعالى فطرة / ١١٧ ، ومن أنكره ، فقد أنكر نفسه .
وان من أنكره ، فقد أقرّ به ، اذ هو الحاكم المطلق . ومن أنكر أن لا حاكم ، فقد حكم لأنكاره اقراراً ونفيه اثباتاً

وكما أن الامكان فى الممكنات كلها أمر ذاتى لها ، واحتياج الممكن الى مرجع آخر ضرورى ، فيستدعى مرجعاً محتاجاً اليه ، غير ممكن ، أى غير محتاج الى غيره / ١١٨ .

كذلك التناقضات اذا ازدوجت ، أو المزدوجات اذا اجتمعت ، احتاجت الى جامع غنى على الاطلاق .

والغنى المطلق لا يتحقق فى اثنين ، لأن كل / ١١٩ واحد منهما محتاج ومحتاج اليه فى أن يكون اثنين .

والغنى المطلق هو الصمد ، وهو الله الأحد الصمد ، وذلك هو المذكور فى سورة الاخلاص .

وعن هذا كان دعوة الأنبياء عليهم السلام بالتوحيد . أعنى قول : لا اله الا الله ، اذ الاثبات كان مفروغاً عنه . ولهذا كان الإنكار من الخصماء مقصوراً على التوحيد فقط ، « ذلكم بأنه اذا دعى الله وحده كفرتم » ، « واذا ذكر الله وحده اشمأزت قلوب الذين لا يؤمنون بالآخرة » ، « واذا ذكرت ربك فى القرآن وحده ولوا على أدبارهم نفورا » .

فظهر أن الدعوة أولاً كانت / ١٢٠ الى التوحيد ، اذ لا منكر فى العالم لئله الصانع الحكيم . انما الإنكار فى التوحيد فقط . والبرهان على التوحيد ما ذكرناه من أساس سورة الاخلاص .

ثم الوحدة على أقسام : وحدة هى مصدر العدد ومبدؤه ، كما نقول : واحد ، اثنان والعدد مركب منهما . وحيث ما زاد العدد ، نقص نسبة الواحد اليه . والوحدة بهذا المعنى لا تليق بمجالل الله تعالى ، اذ لا يجوز أن يتركب منه العدد والمعدود / ١٢١ . ==

ووحدة هي ملازمة للعدد والمعدد ، كما تقول في كل جملة أنها واحدة . فان العشرة من حيث أنها عشرة جملة واحدة . وكما تقول انسان واحد وفرس واحد ، وهذه الوحدة أيضاً لا تليق بجلال الله تعالى ، فليس هو جملة حتى تتحقق له وحدة الجملة .

وكذلك وحدة النوع ووحدة الجنس ووحدة العين المشار اليها حساً وعقلاً ، بل الوحدة تطلق عليه تعالى وعلى الموجودات بالاشتراك المحض ، وهو واحد لا كالأحاد المذكورة ، واحد يصدر عنه الوحدة . والكثرة والمتقابلان ، واحد بمعنى أنه يوجد الأحاد بمنفرد بالوحدانية ثم أفاضها على خلقه .

والوحدية والموجدية له من غير ضد يضاده أو نديعائله . « فلا تجعلوا لله أنداداً وأنتم تعلمون » .

وأما ابتداعه للكانات متكررة ، أو ابتداعه العقل الواحد اذ هو واحد ، فقد ورد الالتزام على المذهبين جميعاً . فان وجود الكثرة عنه وصدورها منه توجب تكرار وجوده / ١٢٢ واعتبارات في ذاته تعالى . وجود الواحد عن الواحد يقتضي متناسبة بين الموجب والموجب أو يقتضي اتحاد الموجب من كل جهة ووجه ، وكلا الوجهين باطل .

بل كلا الوجهين صحيح ، فان عموم الاضافة وخصوصها مذكور في التنزيل ومعتول عند أهل العقل قال الله تعالى ، ان كل من في السموات والأرض الا آتى الرحمن عبداً » . وهذا لعموم الاضافة اليه .

قال عز وجل « وعباد الرحمن الذين يمشون على الأرض هونا » . وهذا لخصوص الاضافة اليه .

وقد يتخصص العام درجة فدرجة الى أن ينتهي الى واحد يكون عبداً / ١٢٣ . كما يصح الخاس درجة فدرجة الى أن ينتهي الى الكل .

فعباد الله المليون الملائكة المقربون ، وحكم الروح الذي يقوم صفاً والملائكة صفاً ، حكم الكل مع الأجزاء أو العقل الأول الفعال مع المقارقات المدبرات أمها .

وكما أن العموم والخصوص معقولان / ١٢٤ ومسموعان في العبودية ، كذلك يجري حكمهما في الابتاع والخلق واطافة الربوبية الى المباد بقوله تعالى « رب العالمين » ، « رب موسى وهارون » .

ثم اعلم أن ما ورد في الكتب الإلهية من عموم النسبة وخصوصها ، فهو أحق أن يقبح من قول الفلاسفة أن الواحد لا يصدر عنه الا واحد ، وسائر الموجودات تضاف اليه بتوسط ذلك الواحد على طريق القزوم والتبعية ، فان نسبة ذلك الواحد عنه لازم ذاته . فافرق بين القسمين ؟ / ١٢٥ .

ولم لا يجوز أن يضاف الكل اليه على وتيرة واحدة من غير فرق بين ما صدر عنه بالذات من غير واسطة ، وبالقصد الأول لا بالقصد الثاني ، وبين ما صدر عنه على خلاف ذلك .

والسرفيه أن الجهة التي بها تحتاج المسكنات الى المبدع ، هو وجودها الممكن ، والموجودات في هذه الجهة على السواء . فلا فرق بين المجردة عن المادة وبين الملابس للمادة في جهة الامكان ولا في الوجود الممكن ، وانما يتفاضل السماء من وجه آخر ، فيلغى أن يكون المبدأ الأول مبداً للكل على نمط واحد ، والمتوسطات في البين لتفاضل الدرجات / ١٢٦ .

أليس العقل الواهب للصور مفيض الصور على المواد المختلفة افاضة واحدة ولا بتكثُر ذاتها بتكثُرها ، وتكون نسبة جميعها اليه نسبة واحدة . ولا يقال انه من حيث يصدر عنه بياض في مادة وسواد في مادة ، يحدث له حقيقتان وجهتان حتى بتكثُر ذاته بتكثُر الصور التي لا نهاية لها ، كذلك القول في واجب الوجود لذاته ؟

فان قيل ان العقل الفعال ذو وجوه واعتبارات ، لأنه ممكن في ذاته ، واجب بالواجب ويعقل ذاته وعليته ومعلومه الى غير ذلك من وجوه التكثُر ، بخلاف واجب الوجود لذاته ، فانه واحد / ١٢٧ من كل وجه قبل هذه الاعتبارات ، ليس يدفع وجه الالزام ؟

فان كثرة الصادر لو أوجبت كثرة في ذات المصدر ، لتعددت الوجوه بتعدد الصادر عنه ولكانت تلك الوجوه مجتمعة في ذاته بلا نهاية .

ولا شك أن ذات واهب الصور ، لم تشمل على أعداد من الأحيات بلا نهاية) .

الى هنا ينتهي النقص الذي سقط من « مصارعة الفلاسفة » للشهرستاني ، والذي ورد في « مصارع المصارع » للطوسي .

وقد استغرق نص الشهرستاني ورد الطوسي عليه من اللوحة ٩٢ الى اللوحة ١٢٧ ، مما دعا الى عدم تدوين رد الطوسي خوف الاسهاب الذي يعيد القارئ عن نص الشهرستاني . مكتفية بتدوين نص الشهرستاني — قللا عن الطوسي — دون تعليق ، أو — حتى — تخريج للآيات .

على أن تخريج الآيات سيكون في الفهرس الخامس بها في نهاية المخطوط .

ألبس العقل الأول ، لما كانت في ذاته واجبات محصورة ، صدرت [عنه] موجودات محصورة ، مثل العقول المفارقة والنفوس المدبرة للأفلاك . أو كانت محصورة في ثلاثة أوجه حدثت عنها ثلاثة : عقل ونفس وهوى ، على اختلاف المذاهب في هذه المسألة .

وبالجملة ، علم من ذلك أن نسبة الكل إلى واجب الوجود على قضية واحدة ، يستوى فيها الواحد والكثير ، والجوهر والعرض ، والمجرد عن المادة والملابس لها .

« وهو على كل شيء قدير »^(١) .

اللهم انفعنا بما علمتنا ، وعلينا ما تنفعنا به ، بحق المصطفين من عبادك عليهم السلام .

* * *

المسألة الرابعة

في

علم واجب الوجود

وتعلقه

بالكل والجزئ

اعلم أن المتكلمين قد أثبتوا كون الباري تعالى عالماً بجميع المعلومات بطريقهم من النظر في أفعاله واشتمالها على الإحكام والإتقان ، وادعوا علم الضرورة في أن كل فعل محكم متقن ، انتسب إلى فاعل ، فيجب أن يكون فاعله عالماً به / ٢٢ من كل وجه .

وانتقض هذا الحكم على بعضهم ، إذ وجدوا الفاعلين في الشاهد قد انتسب إليهم الفعل من كل وجه ، ولم يكن فاعله عالماً به من كل وجه .

والفلاسفة تشكروا^(١) هذه الطريقة ، فبعض القدماء منهم صاروا إلى أن العلم صورة المعلوم عند العالم ، ويستحيل أن يكون الأول ذات وصورة في الذات ، فيكون هو وصورة ، أو ذو صورة . ويتعالى عن ذلك ؛

بل هذا صفة العقل الأول ، إذ صور الموجودات حاضرة عنده ، مرتسمة فيه .

وقال ابن سينا : واجب الوجود بذاته عقل وهائل ومعقول ، وهو

(١) مكتوبة في الأصل : ينكروا ، والأصحهما كتنهائه عليه ، وينكروا بمعنى :
مالوا عن وتجنّبوا .

واحد في ذاته لا يتكرر به . أما أنه معقول ، فلأنك تعرف أن طبيعة الوجود بما هي طبيعة الوجود ، غير ممنوع عليها أن تعقل . وإنما يعرض لها أن لا تعقل ، إذا كانت في المادة ومع عوارض المادة ، فأنها من حيث هي كذلك ، محسوسة أو متخيلة^(١) .

والوجود إذا جرد عن هذا العائق ، كان وجوداً وماهية معقولة^(٢) .

وكل ما هو بذاته ، مجرد عن المادة والعوارض المادية ، فيما هو / ٢٢ ب مجرد ، هو عقل^(٣) .

وبما يعتبر له [من] أن هويته المجردة لذاته ، فهو معقول لذاته .

وبما يعتبر له [من] أن ذاته له هوية^(٤) مجردة ، فهو عاقل لذاته .

ثم قال بعد ذلك : إن نفس كونه معقولا وعاقلا ، لا يوجب أن يكون اثنين في الذات ولا اثنين في الاعتبار . فأنه ليس تحصيل الأمرين إلا

(١) هذا المعنى عند ابن سينا ورد في « النجاة » ص ٢٤٣ ، ونص كلامه :

(واذا لدت واجب الوجود (فنقول) انه بذاته عقل وعاقل ومعقول . أما أنه معقول الماهية ، فلأنك تعرف أن طبيعة الوجود بما هي طبيعة الوجود ، وطبيعة أقسام الوجود بما هي كذلك ، غير ممنوع عليها أن تعقل ، وإنما يعرض لها أن لا تعقل إذا كانت في المادة أو مكنوفة بعوارض المادة ، فأنها من حيث هي كذلك محسوسة أو متخيلة .

(٢) انظر ص ٢٤٤ من النجاة .

(٣) يقول ابن سينا في النجاة ص ٢٤٤ ما هذا نصه :

(وكل ما هو بذاته مجرد عن المادة والعوارض ، فهو بذاته معقول . والأول الواجب الوجود مجرد عن المادة وعوارض المادة ، فهو بما هو ، هو مجرد عقل ، وبما يعتبر له من أن هويته المجردة لذاته ، فهو معقول لذاته) .

(٤) هكنا في كتاب النجاة ص ٢٤٤ ، وفي « مصارعة الفلاسفة » هويته .

(م ٨ — مصارعة الفلاسفة)

[اعتبار] أن (١) له ماهية مجردة [هي] ذاته ، وأن ماهيته (٢) المجردة له .
فكونه عاقلاً ومعقولا ، لا يوجب كثرة البنية .

ثم قال : هو مبدأ كل وجود فيعقل من ذاته ما هو مبدأ له ، وهو
مبدأ للوجودات الزامة بأعيانها والموجودات الكائنة الفاسدة بأنواعها
أولا ، ويتوسط ذلك أشخاصها .

ولا يجوز أن يكون عاقلاً لهذه المتغيرات مع تغيرها ، بل يعقل كل شيء
على وجه كلي ، ولا يعزب عنه شيء جزئي (٣) .

ولا يجوز أن يعلم الأشياء من الأشياء ، وإلا كان علمه انفعالياً ، بل
الأشياء تعلم منه ، وتصدر عنه ، ولا تتغير ذاته بتغير المعلوم .

وقال : ولا يجوز أن ترسم [ذاته] بشيء من معلوماته ومعلولاته ،
بل ترسم فيها صورة الوجود بعد ٢٣ / أ أن كان إمكان الوجود ، فالإمكان
لجميع الممكنات كالمادة (٤) لها ، والوجود كالصورة .

(١) مكتوبة في الأصل : الله ، والأصح كما جادت في النجاة ص ٢٤٥ : اعتبار
أن له .

(٢) مكتوبة في الأصل : ماهية ، وفي النجاة ص ٢٤٥ : ماهية مجردة .

(٣) كان موضوع العلم الالهي من الواضيم الهامة التي شغلت أذهان المفكرين والفلاسفة
في القرنين الخامس والسادس الهجريين . وقامت خلافات عديدة بين القائلين بأن الله تعالى
لا يعلم إلا السكيات وبين القائلين بأنه لا يعزب عنه منقال ذرة في السماء ولا في الأرض إلا
علمها . وكان من نتائج هذه الاختلافات أن تصدى الإمام الغزالي للفلاسفة بالرد على هذه
المسألة في كتابه المعروف « تهافت الفلاسفة » الذي كفر فيه الفلاسفة في ثلاث مسائل منها
أن علم الله تعالى كلي . (انظر تهافت الفلاسفة ص ٢٠٦ وما بعدها . ط . الرسالة) .

وقد هضمت هذه المسألة أيضاً الإمام الشهرستاني ، وجعلها إحدى المسائل السبع التي
رد فيها على ابن سينا ، كما كانت بينه وبين بعض معاصريه — أعني الإيلاقي وغيره —
مباحلات بشأن موضوع العلم الالهي . (انظر بحثنا : الشهرستاني وآراقه الكلامية
والفلسفية ص ٨٩ ، ٢٥٧ وما بعدها) .

(٤) مكتوبة في الأصل : والمادة .

وواجب الوجود يرى عن طبيعة الإمكان والعدم اللذان هما منبعها الشر ، والله أعلم .

الاعتراض عليه بالتناقض في كلامه
والنقض المقصوده ومرامه

التناقض الأول :

فوله : فبما يعتبر أنه مجرد عقل ، وبما يعتبر أنه كذا وكذا ، فقد نص على اعتبارات ثلاث ، حتى أثبت كونه عقلا وعاقلا ومعقولا .
ثم قال بعد ذلك : إنه لا يوجب ذلك اثنتين في الاعتبار ، فكيف ناقض آخر كلامه أوله ١٩

التناقض الثاني :

قال : هو مبدأ كل موجود ، فيعقل من ذاته ما هو مبدأ له ؛
وهذا يشعر بأنه أبداع ثم عقل .
فقال بعده : عقله وعلمه فعل لا انفعالي ؛
وهذا يشعر بأنه عقل ثم أبداع .
وقال في بعض مواضع آخر من كتابه الشفاء : : عقله عين إبداعه ،
وإبداعه عين عقله ، فترفع الانثنية بين العقل والإبداع (١) .
وهذا في اللفظ والمعنى تناقض ظاهر .

(١) انظر الشفاء لابن سينا (الالهيات) ٣٥٦/٢ وما بعدها ط . مطبعة ١٣٨٠ هـ /

التناقض الثالث :

قوله : هو مبدأ كل وجود ، فيعقل من / ٢٣ ب ذاته ما هو مبدأ له .
وقوله : يعقل ذاته لذاته .

فقد فسر العقل بالإبداع في موضع ، وفسر العقل بالتجريد في موضع (١) ، وهذا تهافت لا يمتدى إليه .

وأما النقص والإلزام عليه

أقول : نصصت على اعتبارات ثلاث في ذات واجب الوجود ، وفسرت كل اعتبار بمعنى صحيح ، لا يفهم أحدها من الآخر ، وذلك تثليث (٢) صريح ، وتعالى أن يكون ثالث ثلاثة .

وليس هذا تشنيعاً بل لإلزام التكرار في ذاته ، من حيث الاعتبار والاعتبار ، كالزم النصارى من حيث الأقسام والأقسام .

ولا يغنيه اعتذاره عن كثرة الاعتبارات : ذلك لا يوجب اثنين في الذات ، لأن ما به صح اعتذاره حتى نفى الإثنين ، وهو تحصيل الأمرين ،

(١) ذكر نصير الدين الطوسي في رده على الشهرستاني في « مصارع المصارع » نصاً للشهرستاني يفيد نفس هذا المعنى ، لكن يختلف معه في الصبارات . قال في ل ١٣٤ :

(وقوله : يعقل ذاته بما يعتبر له أن له هوية مجردة ، فقد فسر العقل بالإبداع ، وهو أمر إيجابي ، وفسر العقل بالتجريد في موضع ، وهو أمر سلبي ، وهذا تهافت .
هو فسر العقل بالإبداع ، فإن كان بينهما تراخ ، فكيف جعل الإبداع لغيره ، وإن كان هو لغيره ، فلا بد من أن يكون هو هو . فكيف يشعر بأنه متأخر عن تفسيره الذي هو هو) .

(٢) مكتوبة في الأصل : تثبيت .

أنه له ماهية مجردة [هي] ذاته ، وأن ماهيته المجردة له ترفع ما به كثرة
الاعتبارات بذاته .

فأباليه وضعها ثلاث اعتبارات ، ثم رفعها بهذا التفسير ، كالنصارى
يضعون ^(١) التثليث في الآفانيم ، ويرفعونه باتوحيده في الجوهر ، ويقولون :
واحد بالجوهر ، ثلاثة / ١٢٤ بالاقنومية .

وما زاد ابن سينا في هذا البيان إلا إشكالا على إشكال ، فإنه أدرج لفظ
الماهية فيه ، [ف] أوهم أن له وجوداً وماهية وجود أوجب أن تكون مجردة
لذاتها ، وتجردها تعقلاً ^(٢) ، وتعقلها ^(٣) إبداعاً .

فإن كان الوجود ، والماهية ، والتجريد ، والتعقل ، والإبداع ، عبارات
مترادفة ، فليقم بعضها مقام بعض ، حتى يقال إن التجريد تعقل ، والتعقل
إبداع ، فالتجريد إبداع .

وإن كانت العبارات متباينة ، فلندل كل عبارة على معنى لا تدل عليه
العبارة الأخرى ، وذلك تكثر .

وأقول : من رأس أنت مطالب من جهة بعض أصحابك بإثبات كون
واجب الوجود عالماً ، عاقلاً ، ومعلوم ، ومعقولا .

وما شرعت في البرهان عليه إلا بقولك : هو معقول الماهية ، فان طبيعة
الوجود وأقسامها لا يمتنع عليها أن تعقل ،
وهذه مصادرة على المطلوب .

فإن النزاع واقع فيه ، والخلاف قائم عليك .

(١) مكتوبة في الأصل : يفييرون .

(٢) ، (٣) مكتوبة في الأصل : تعقلها .

وأولئك الأصحاب يمنعون أن [يتعقل] وأن يعقل . فإن التعقل : ارتسام العقل بصورة المعقول ، فتعالى [الحق] أن يكون ذا صورة فتُعقل ، سواء كانت الصورة/٢٤ ب جسمانية أو ماهية غير جسمانية .

وتعالى أن يعقل حتى يكون هو صورة ، بل هو فرق أن يعلم ويعلم . وأنت ابتدأت البرهان بأن يعلم ، حتى تثبت أن يعلم ، وهم ناقشوك فى الأظهر .

فكيف تستدل بالأخفى على الأظهر ١٥

ثم دع كلامهم خلف قاف^(١) ، وارجع إلى ما هو شاف كاف . لأنك أخذت الوجود بالمعوم والتواطؤ موضوعاً ، وحكمت هايه حكماً عاماً محمولاً ، فن قال إن الوجود يطلق على واجب الوجود وعلى غيره بالاشتراك أو بالتشكيك الذى هو فى حكم الاشتراك ، لا نسلم [له] عموم هذا الحكم . هذا كن حكم على العين بأنها باصرة ، لا نسلم له تعميم الحكم فى قرص الشمس .

وأنت اعتقدت فى الوجود نوع عموم ، فقد أخرجته فى حق واجب الوجود عن سائر الموجودات لإخراجها أبعد تباً عن الباصرة وقرص الشمس .

فا أفكرت أن هذا الحكم لا يعمه عموم سائر الموجودات !

وشئ آخر : وهو أنك انتصبت لإثبات أن يعقل ، [وتصدت لبيان]^(٢)

(١) قاف : جبل ، هو فى عرف العرب الأقدمين الجبل المحيط بالأرض ، وقد تصوروها مسطحة كالقرص الدور . (انظر المتجدد ص ٤٠٣) .
(٢) مطلوسة فى الأصل .

أنه لا يمتنع أن يعقل . وإذا لم يمتنع^(١) ، لا يجب أن يعقل [ما لم يقرن]^(٢) به ٢٠/٤ دليل آخر .

[وعا] سمعنا منك دليلا إلا قولك : وإنما يعرض لها أن لا تعقل إذا كانت في المادة .

قيل : وليس العارض مقصورا على الـكون في المادة ، بل ربما يكون عارض آخر . وكما أن المحسوس لا يرسم في العقل من حيث هو محسوس ، أى في مادة ، كذلك المعقول لا يرسم في الحس من [حيث] هو معقول ، أى لا في مادة .

فن يتعالى جلالة عن الارتسام بشيء ، يتعالى أيضا عن ارتسام شيء به . وكما لا يدرك الشيء لشدة خفائه ، لا يدرك لشدة ظهوره ؛ فلم يكن المانع هو المادة ، أو علائق المادة .

فيبطل قوله : إن طبيعة الوجود بما هو موجود ، لا يمتنع عليها أن تعقل . وبطل حصر الموانع في المادة وعلائقها .

وعاد الطاب جذعا ، والدست قائما بينك وبين أصحابك ، إلى أن تصل إلى السكلى والجزئى ، إما أن يكون كلياً أو جزئياً .

ولو كان كلياً ، لما تصور أن يكون فعلياً ، [فان] المسكون^(٣) السكلى يجب أن يكون كلياً ، كما أن المسكون بالعالم الجزئى يجب أن يكون جزئياً . ولا كلى في الأعيان ألبتة .

(١) الأصح : يمتنع .

(٢) مطبوعة في الأصل .

(٣) الأصح : المسكون بالسكلى أو المسكون بالكلى .

فما به حدث ، [لم يحدث] على الوجه الذى أحدث به ، وما أحدث [به] ، لم يكن على ^(١) ٢٥ ب إبداع ذاته . بمعنى أنه عقل ذاته .

(١) يبدو واضحاً أن ما هنا قصداً بين قوله : (وما أحدث به لم يكن على) ، وبين قوله بعد ذلك : (إبداع ذاته .) .

وبالرجوع الى « مصارع المصارع » للطوسي ، وجدت بالفعل أن الطوسي قد أورد نصوصاً ، نقلنا عن كتاب « مصارعة الفلاسفة » لشمس السعدي موجودة في النسخة التي بين أيدينا ولكن في صفحات متباعدة ، مع أنها متصلة المعنى بما سبق وعلايلها . وسأقلها هنا بحسب ترتيب أفسارها . وسيكون ترتيبها كالآتي :

اللوحة ١٢٥ ، ثم ٢٦ ب ، ثم ٢٧ أ ، ثم ٢٥ ب ، ثم ٢٦ أ ، ثم ٢٨ ب ، ثم ٢٩ أ ، ثم ٢٧ ب ، ثم ٢٨ أ ، ثم ٢٩ ب .

وسأحتفظ في المتن عالياً بالنص مع عدم ترتيب لوسااته ، حفاظاً على شكل النسخة الأصلية — الوحيدة — التي بين أيدينا . وسأكتفي بالتقويم في الهامش .

ولذلك النص مرتباً :

آخر ١٢٥ :

فما به حدث ، [لم يحدث] على الوجه الذى أحدث به ، وما أحدث ، لم يكن على/ ٢٦ ب الوجه الذى حدث ؟ وإن كان علمه جزئياً ، وجب أن يتغير بتغير المعلوم . فإن العلم بأن سيقدم زيد لا يبقى مع العلم بأن قدم . فإجابات عن هذا الهك ؟

ونحن نقول له : قولك بأن الأول بما هو مجرد عن المادة عقل ، فالتجريد عن المادة كالتجريد عن الجسمية والقدس عن سمات الجواهر والأعراض . فلم قلت إنه إذا لم يكن في مادة ، وجب أن يكون عقلاً أى علماً وعالماً . وهذا لأن التجريد عن المادة صفة سلبية ، فسلب المادة عن الشيء لم أوجب كونه علماً أو عالماً ، عقلاً أو عاقلاً ، وهو كسلب مالا يلبق بجلاله ، لا يوجب إثبات كونه عالماً .

ثم نقول : أثبت اعتبارات في الواجب بذاته من كونه عقلاً وعاقلاً ومعقولاً ، وأثبت اعتبارات في العقل من كونه ممكنناً بذاته واجباً بغيره ، وهو أيضاً عقل لأنه مجرد عن المادة . وعقل ومعقول لذاته ، لأن عقليه له ذاتية وماهيته له لا من غيره ، فالذى اكتسب من غيره وجوده لا ماهيته . فإن كانت تلك [الاعتبارات] لا توجد كثرة في ذات واجب الوجود ، فلم [أوجب ذلك في] ٢٧ أ العقل الأول ، والسلب كالسلب والاضافة كالاضافة .

وإن أوجبنا الكثرة في ذات العقل الأول ، فلتوجب في واجب الوجود . ويلزم على ذلك أن تضاف الأعيان الكثيرة الى واجب الوجود إبداعاً واختراعاً ، ولا يوجب —

== صدورها عنه كثرة ، أو لا يضاف إلى العقل الأول كذا لا يضاف إلى واجب الوجود .
وهذا مما لا جواب عنه قطعاً .

وأما قوله : هو مبدأ كل موجود ، فيعقل من ذاته ما هو مبدأ له ، فالقول عليه : أنه عقل ثم أبدع ثم عقل أم عقل وأبدع أم كان عقله لإبداعه وإبداعه عقله ؟

فإن قال : عقل ثم أبدع ، لزم أن يكون المبدع شيئاً أو تقدير شيء حتى يبدعه .
ويمكن أن يكون منه شيء أو تقدير شيء .

وإن قال : أبدع ثم عقل ، لزم أن يكون عقله انفصالياً لا فصيلاً .

ولن عقل وأبدع معاً ، فلم يبدع ما عقل ، ولم يعقل ما أبدع ؟

وبطل قوله : فيعقل من ذاته ما هو مبدأ له .

وإن قال : عقله لإبداعه ، وإبداعه عقله — وهذا مذهب الرجل — فيلزم عليها أشياء : منها أن العقل والابداع — إن كانا مترادفين — فيلزم / ٢٥ ب أبدع ذاته بمعنى أنه عقل ذاته .

ومنها : أن العقل قد يكون كلياً وقد يكون جزئياً ، فليقل لأن الابداع قد يكون كلياً وقد يكون جزئياً .

ومنها : أنه يبطل قوله لأنه مبدأ كل وجود فيعقل من ذاته ما هو مبدأ له ، فإن تقديره يكون يعقل كل موجود ، فيعقل ما هو عاقل له ، وهذا تهافت .

ومنها : أنه يبطل قوله لأنه يعقل الموجودات التامة بأعيانها والكائنة الفاسدة بأنواعها ويتوسط ذلك أشخاصها . فإن الأعيان والأشخاص تبتدع ، وأما الأنواع فتعقل ولا تبتدع . فلو كان العقل والابداع مترادفين ، بحيث يقوم أحدهما مقام الآخر ، لأبدعت الأنواع من حيث هي أنواع على وجه كلي ، كما عقلت على وجه كلي . وليس ذلك مذهب الرجل .

ثم قال : ولا يجوز أن يكون عاقل لهذه المتغيرات مع تغيرها .

قيل : إذا جاز أن يكون مبدأ للموجودات التامة بأعيانها ولم يتكرر بتكررها ، جاز أن يكون عاقل للمتغيرات ولا تتغير بتغيرها .

على أن مذهب الرجل يخالف ما ذكرنا ، فإنه ليس مبدأ للموجودات / ٢٦ أ التامة بأعيانها مما لا يتوسط العقل الأول ، فهو مبدأ لشيء واحد وعاقل لشيء واحد ، ويتوسط مبدع وعاقل الموجودات التامة بأعيانها والأنواع والأشخاص كذلك ، فإنه يعقل الأنواع ، ويتوسط يعقل الأشخاص . فنسبة الموجودات التامة التي هي المقاربات إلى العقل كنسبة ==

==الأشخاص إلى النوع ، لأن النوع لا يمكن أن يوجد بنوعيته ثم توجد الأشخاص ، ويمكن أن يعقل بنوعيته ثم يعقل الأشخاص . وهذا فرق بين الإبداع والتعقل .

وأما قوله : هل يعقل كل شيء على وجهه على ولا يعزب عنه شيء جزئي .

أقول : لما علم أن العلم بالجزئيات يتغير بتغير الجزئيات ، والعلم بالكليات الفاسدات

كذلك ، تخلف بالقرار إلى إثبات العلم بالكليات ثم الجزئيات تدرج تحت الكليات ضرورة وتبعا . ومثال ذلك : العمام بأن يكون كسوف معين في وقت مخصوص ، لا يكون علما بالكائن في وقت الكسوف ولا بالذي مضى من الكسوف ، فلا بد وأن يتغير العلم بتغير المعلوم أو يكون علم آخر غير العلم الأول/ ٢٨ ب لكن العلم بأن القمر إذا كان في برج كذا والشمس في مقابلته في برج مع سائر الأسباب التي توجب الكسوف ، فلا بد وأن يكون كسوف .

فهذا علم كلي لا يتغير ، وهو قبل الكسوف وحال الكسوف وبعده على ويرة واحدة . فظن ابن سينا أنه يمثل هذا المثال يتخلص عن إلزام التمين . ولا خلاص ولات حين مناس .

فلينعم المجلس العالي في الازمات التي أوردتها عليه ، والمطالبات التي خذنتها بها ، فيعلم أن جميع ما عول عليه سلمات مشهورة لا يقبلات ، والقضايا المشهورة لا تنفج اليقين .

فأقول : توجهت عليه المطالبة بإثبات كونه تعالى عالما من طريق المتكلم ، فإنه يستدل بالأحكام والاتقان في الجزئيات ، وأنت لا تقول أنه يعلم الجزئيات لا تبعا وضرورة وهو لا يصح للاستدلال به ؛ فإن من طبع خاتما متقوسا على شعبة ، فظاهر فيها النقش ، لم يستدل بحسن النقش على علم الطابع . وأربعا لا يكون علما بالنقش بل النقش قد جعل منه ضرورة وتبعا للطبع ، والنقش غير / ٢٩ أ الطابع . فأنت بعد في مقام المطالبة من طريقك .

وتتخطى عنه في البيان قليلا ، وتقول : سلمت كونه عالما أي عقلا وعافلا ، وثبت صدقت . فقلنا : فلم قلت لن العلم على وجهين : كلي وجزئي . ولذا لم يجز أن يكون جزئيا ، يجب أن يكون كليا .

وما أنكرت على من يثبت علما وراء القبين . وهذا كمن يقول : العلم لما تصور ولما تصديق .

فيقال : إن علم واجب الوجود ليس بعصور ولا تصديق .

أو يقال : العلم أولى ومكتسب .

فيقال : به تنسك عمل من يثبت علما غير أولى ولا مكتسب ؟

وبكيفية من حكم النظر بتحقيق المطالبة الخافضة دون المثال ، لكنني أوردت المثال احترازاً عن وصمة المراء والجدال .

على أني أخطئ عنه قليلاً فأقول : إن كان تغير المعلوم أوجب تغير العلم ، فكثير المعلوم يوجب كثر العلم ، حتى يلزم أن تتكرر الذات بتكرر المعلومات ، أو يتحد معلومه حتى لا يعلم إلا معلوماً واحداً كما لم يبدع الا عقلاً واحداً . وبتوسط بعلم سائر / ٢٧ ب المعلومات على اللزوم والاستتباع كما بتوسط مبدع [واحد يوجد] سائر الموجودات على اللزوم والاستتباع .

وعلى هذا الاعتبار سقط الحكم بأنه يعلم الكلّيات ، بل ليس يعلم بالذات إلا معلوماً واحداً .

وإذا كان وجود العقل الأول من لوازم وجوده بذاته وتعلقه ذاته ، كان عاجلاً بذاته لذاته فقط ، وصار للمعلول الأول من اللوازم في العلم كما هو من اللوازم في الوجود ، فلا يعلم إلا ذاته فقط .

أبهر كيف ارتقى درجة العلم عن الجزئي إلى الكلّي ثم إلى العقل الأول ثم إلى ذات واجب الوجود ، وهذا بينه مذهب قدماء الفلاسفة : أن العقل الأول يعقل ذاته بذاته فقط ، ولأنما يعقل العقل الأول وما به من الموجودات على اللزوم ، فلا يعقل الكلّيات من حيث أنها كليّيات لأنه يتكثر بتكثرها ، ولا الجزئيات من حيث أنها جزئيات لأنه يتغير بتغيرها . وعلمه أعلى من أن يكون كلياً أو جزئياً أو يعلم به عن ذاته الأعلى . وأما قول ابن سينا : ولا يجوز أن يعلم الأشياء من الأشياء / ٢٨ ؟ ولا كان علمه انفعالياً .

أقول : وهذه المسألة بينهم وبين المتكلمين أنه يعلم الأشياء قبل كونها أو مع كونها أو بعده ، وأن العلم يتبع المعلوم ، فيتبع المعلوم على ما هو به ؛ أو للمعلوم يتبع العلم ، وأن المعلوم هل يجب أن يكون شيئاً حتى يعلم ويخبر عنه أم لا يجوز أن يكون شيئاً ؟

فعل مذهب الرجل علم واجب الوجود علم فعل ، أعني به أنه سبب وجود المعلوم ، ويلزم أنه لا يعلم ذاته ، لئلا تكون ذاته . أو يلزم أن يكون علمه بالنسبة إلى الأشياء علماً فعالياً ، وعلمه بذاته علماً انفعالياً ، وحيث لا يكون علمه بذاته ذاته ، ولا يكون علمه بذاته علم بالأشياء .

فتلقاه من حيرة على حيرة ، « ومن لم يجلس الله له نور [١] قال له من نور » .
المعتقد [الثاني] : أن الأنبياء عليهم السلام تتكلموا هذه المسالك في مناهجهم ومنعوا الناس من الخوض في جلال الله عز وجل والجدال عليه والتكلم في صفاته [وامتلأت]
كنتم واشتهر قولهم أنه لا يترتب عنه متقال ذرة في الأرض ولا في السماء ، وأنه أعلم السر =

ومنها أن العقل قد يكون كلياً وقد يكون جزئياً ، فليقل إن الإبداع قد يكون كلياً وقد يكون جزئياً .

ومنها أنه يبطل قوله : إنه مبدأ كل وجود ، فيعقل من ذاته ما هو مبدأ له . فإن تقديره يكون : يعقل كل موجود ، فيعقل ما هو عاقل له . وهذا تهافت .

ومنها أنه يبطل قوله : إنه يعقل الموجودات النامة بأعيانها ، والكائنة الفاسدة بأنواعها ، ويتوسط ذلك أشخاصها .

فإن الأعيان والأشخاص تبدع ، وأما الأنواع فتعقل ولا تبدع . فلو كان العقل والإبداع مترادفين ، بحيث يقوم أحدهما مقام الآخر ، لا بدعت الأنواع من حيث هي أنواع على وجه كلى ، كما عقلت على وجه كلى . وليس ذلك مذهب الرجل .

ثم قال : ولا يجوز أن يكون عاقلاً لهذه المتغيرات مع تغيرها .

وأخى ، وأنه يعلم / ٢٩ ب ما بين أيديهم وما خلفهم ، وأنه عالم الغيب والشهادة ، وأنه يعلم خائنة الأعين وما تخفى الصدور من غير فرق بين الكلى والجزئى ولا تمييز بين الثابت الدائم وبين الكائن الفاسد . وعلى هذا شرعوا العبادات المشتملة على الدعوات والمناجاة التى تدل على أنه يسمع ويرى ويحب وهو بالمنظر الأعلى . فالقلوب تقصد نحوه ، والأيدى ترفع إليه ، والأبصار تخضع له ، والرقاب تخضع لقدرته وعزته ، والألسن تضرع إلى عفوه ورحمته ، فيستغنى به ولا يستغنى عنه ، ويرغب إليه ولا يرغب [عنه] . ولا تنفى خزائنه المسائل ولا تبدل حكمه الوسائل ، ولا تنقطع عنه حوائج المحتاجين ولا يئسبه دعاء الداعين .

فهذا وأمثاله لعلمه بالجزئيات والكليات ، بل علمه فوق القسمين . وإحاطته أعلى من الطريقين ، بل [من] مخلوقاته من هو بهذه الصفة ، أعنى العقل يدرك الكلى والحس يدرك الجزئى ، وعلمه تعالى وراء العقل والحس جميعاً ، لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير .

وقد قالت / ٣٠ أ الحكماء الذين هم أساطين الحكمة

قيل : إذا جاز أن يكون مبدأ الموجودات الثامة بأعيانها ، ولم يتكثر بتكثرها ، جاز أن يكون عاقلاً للمتغيرات ولا يتغير بتغيرها .

على أن مذهب الرجل يخالف ما ذكرناه ، فإنه ليس بمبدء الوجودات / ١٢٦ الثامة بأعيانها معاً إلا بتوسط العقل الأول ، فهو مبدأ لشيء واحد ، وعاقلاً لشيء واحد ، وبتوسط مبدع وعاقلاً للوجودات الثامة بأعيانها والأنواع والأشخاص . كذلك فإنه يعقل الأنواع ، وبتوسط يعقل الأشخاص .

فنسبة الموجودات الثامة ، التي هي المفارقات ، إلى العقل ، كنسبة الأشخاص إلى النوع . لأن النوع لا يمكن أن يوجد بنوعيته ثم توجد الأشخاص ، ويمكن أن يعقل بنوعيته ثم تعقل الأشخاص .

وهذا فرق بين الإبداع والتعقل .

وأما قوله : بل يعقل كل شيء على وجه كلي ، ولا يعزب عنه شيء جزئي .

أقول : لما علم أن العلم بالجزئيات يتغير بتغير الجزئيات ، والعلم بالكانات الفاسدات كذلك ، تخلص بالفرار إلى إثبات العلم بالكليات ، ثم الجزئيات تدرج تحت الكليات ضرورة وتبعاً^(١) .

ومثال ذلك : العلم بأن يكون كسوف معين في وقت مخصوص ، لا يكون علماً بالسكان في وقت الكسوف ، ولا بالذي مضى من الكسوف .

فلا بد وأن يتغير العلم بتغير المعلوم ، أو يكون علم آخر غير العلم

الأول (١) / ٢٦ ب الوجه الذى حدث .

وإن كان علمه جزئياً ، وجب أن يتغير بتغير المعلوم ؛

فإن العلم بأن سيقدم زيد ، لا يبقى مع العلم بأن قدم .

فما الجواب عن هذا الشك ؟

ونحن نقول له : قولا بأن الأول بما هو مجرد عن المادة عقل ، فالتجريد عن المادة كالتزيه عن الجسمية وكالتقديس عن سمات الجواهر والأعراض .

فلم قلت : إنه إذا لم يكن فى مادة ، وجب أن يكون عقلا . أى علماً وعالماً ؟

وهذا لأن التجريد عن المادة صفة سلبية ، فسلب المادة عن الشيء لم أوجب كونه علماً أو عالماً ، عقلا أو عاقلا ، وهو كسلب ما لا يلىق به لاجله [فلم] لا يوجب لإثبات كونه عالماً ؟

ثم نقول : أثبت اعتبارات فى الواجب بذاته من كونه عقلا وعاقلا ومعقولا ، وأثبت اعتبارات فى العقل من كونه ممكناً بذاته واجبا بغيره ، وهو أيضاً عقل ، لأنه مجرد عن المادة ؛

وعاقل ومعقول لذاته ، لأن عقليته له ذاتية ، وماهيته له لا من غيره ،

فالذى اكتسب من غيره وجوده لماهيته .

فإن كانت تلك [الاعتبارات] لا توجب كثرة فى ذات واجب الوجود

(١) هنا حدث تقديم وتأخير فى صفحات المخطوطات فى التصوير والترقيم . والذى يجب أن يكون تابعا لقول الشورستانى : غير العلم الأول ، وهو ما جاء فى ٢٨ ب ، ٢٩ أ لا ما جاء فى ٢٦ ب ، وهو قوله : ولما كان علمه انفعاليا .

وقد قلنا الصفحات مرتبة حسب ترتيب أفكارها فى هامش سابق ، فليُنظر هناك ص ٨٠ .

فلم أوجبت ذلك في [١٢٧/ (١)] العقل الأول ، والسلب كالسلب والإضافة كالإضافة ١٩

وإن أوجبت الكثرة في ذات العقل الأول ، فلتوجب في واجب الوجود .

ويلزم على ذلك أن تضاف الأعيان الكثيرة إلى واجب الوجود لإبداعاً واختراعاً .

ولا يوجب صدورها عنه كثرة ،

أو لاتضاف إلى العقل الأول ، كما لاتضاف إلى واجب الوجود .

وهذا مما لا جواب عنه قطعاً .

وأما قوله : هو مبدأ كل موجود ، فيمقل من ذاته ما هو مبدأ له ،

فالسؤال عليه : أنه عقل ثم أبداع ، أم أبداع ثم عقل ، أم عقل وأبداع ، أم كان عقله لإبداعاً وإبداعه عقلاً ؟

فإن قال : عقل ثم أبداع ، لزم أن يكون المبدع شيئاً أو تقدير شيء ، حتى يبدعه .

ويعتلى أن يكون معه شيء أو تقدير شيء .

وإن قال : أبداع ثم عقل .

لزم أن يكون عقله انفعالياً لا فاعلياً .

(١) بياني بالأصل .

(٢) مكتوبة في الأصل : كالسلب .

وإن عقل وأبداع معاً ، فلم يبدع ماعقل ، ولم يعقل ما أبدع .
وبطل قوله : فيعقل من ذاته ما هو مبدأ له .

وإن قال : عقله لإبداعه وإبداعه^(١) عقله ، وهذا مذهب الرجل ، فيلزم عليها أشياء :

منها : أن العقل والإبداع - إن كانا مترادفين - فليقل^(٢) ٢٧ ب المعلومات على اللزوم والاستتباع ، كما يتوسط مبدع [واحد يوجد] سائر الموجودات على اللزوم والاستتباع . وعلى هذا الاعتبار ، سقط الحكم بأنه يعلم الكليات ، بل ليس يعلم بالذات إلا معلوماً واحداً .

ولذا كان وجود العقل الأول من لوازم وجوده بذاته وتعلقه ذاته ، كان عاقلاً بذاته لذاته فقط ، وصار المعلول الأول من اللوازم في العلم كما هو من اللوازم في الوجود ، فلا يعلم إلا ذاته فقط .

أبصر كيف ارتقى درجة العلم عن الجزئى إلى الكلى ، ثم إلى العقل الأول ، ثم إلى ذات واجب الوجود .

وهذا بعينه مذهب قدماء الفلاسفة : أن العقل الأول يعقل ذاته بذاته فقط .

ولنما يعقل العقل الأول وما بعده من الموجودات على اللزوم .
فلا يعقل الكليات من حيث أنها كليات ، لأنه يتكرر بتكررها ،
ولا الجزئيات من حيث أنها جزئيات ، لأنه يتغير بتغيرها^(٣) ،

(١) مكتوبة في الأصل : إبداعاً .

(٢) انظر ترتيب الصفحات وتسليق النص في الهامش الملحق بملوحة ١٢٥ من ٨٠ .

(٣) هذا هو مذهب أفلاطون (المولود عام ٤٢٨ م / متوفى عام ٣٤٠ م) الذى =

وعليه أعلى من أن يكون كلياً أو جزئياً ، أو يعلم به عن ذاته الأعلى .
وأما قول ابن سينا : ولا يجوز أن يعلم الأشياء من الأشياء / ١٢٨ ،
ولما كان عليه انفعالياً .

أقول : وهذه المسألة يذهب وبين المتكلمين ، أنه يعلم الأشياء قبل
كونها أو مع كونها أو بعده .

وأن العلم يقتضيه للعلوم ، فيقبح للمعلوم على ما هو به .
أو المعلوم يتبع العلم .

وأن المعلوم هل يجب أن يكون شيئاً حتى يعلم ويخبر عنه ، أم لا يجوز
أن يكون شيئاً ؟

فعل مذهب الرجل : علم واجب الوجود ، علم فعل . أعني به أنه
سبب وجود المعلوم .

ويلزم أنه لا يعلم ذاته ، إذ لا تكون ذاته .

أو يلزم أن يكون عليه بالنسبة إلى الأشياء^(١) علماً فعلياً ، وعليه بذاته
علماً^(٢) انفعالياً .

== تنسب إليه الأفلاطونية المحدثة. وقد استطاع أفلاطون — لأول مرة — أن يفصل فصلاً
تاماً بين الأول وبين بقية الأشياء ، عن طريق تنظيم الوسائط التي بينه وبين سائر
الموجودات ، على صورة نظام يحكم الأجزاء ، يقوم على تصاعد عقل مرتب . فالأول
في القدة ثم يليه العقل الأول ثم بقية العقول . ويقتل ذاته بذاته لا يتوسط .

واستطاع أفلاطون أن يبين في دقة كيفية صدور الموجودات عن الله ، وآثار القوى
الإلهية في الأشياء ، ويرتب هذا كله في نظام منطقي معقول . (انظر شفاء الفكر
النيوناني لعبد الرحمن بدوي ص ١٠٩ وما بعدها . ط . الثالثة ، أطولون عند العرب
لعبد الرحمن بدوي ص ٥٦ وما بعدها) .

وقد أخذ عنه بعض فلاسفة المسلمين فكرة الصدور — أو الفيز — وفسروا بها
فكرة الخلق وسلة الخلق بالخلقوات . من هؤلاء الفارابي وابن سينا .

(١) ، (٢) مكتوبة في الأصل : علم .

وحينئذ لا يكون عليه بذاته ذاته ، ولا يكون عليه بذاته علم بالاشياء .

فتالله من حيرة على حيرة
« ومن لم يجعل الله له نوراً ^(١) ، فما له من نور ^(٢) » .

* * *

المعتقد [الثاني] :

أن الانبياء عليهم السلام تنكبوا هذه المسالك في مناهجهم ، ومنعوا الناس من الخوض في جلال الله عز وجل ، والجدال عليه ، والتكلم في صفاته ، [فامتلات ^(٣)] كتبهم واشتهر قوطم أنه :

لا يمزب عنه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء ^(٤) ،

« فإنه يعلم ^(٥) السر وأخفى ^(٦) » .

وأنه « يعلم » [ما بين أيديهم وما خلفهم] ^(٧) .

(١) مكتوبة في الأصل : نور ، والصحيح ما أثبتناه .

(٢) س النور : آية ٤٠ .

(٣) بيان في الأصل .

(٤) هذا المعنى ورد في قوله تعالى « لا يمزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في

الأرض » س سبأ : آية ٣ .

(٥) صحيح الكلمة في الآية ما أثبتناه ، وقد وردت في المخطوط : أعلم .

(٦) س طه : ٧ .

(٧) هذه الكلمة هي اقتباس من آية ٢٥٥ من سورة البقرة ، وهي ما جاء في

ل ٢٩ ب . حيث أنها هي الكلمة التي كان يجب ورودها بعد ل ٢٨ أ . فانظر ترتيب

الصفحات الوارد في هامش اللوحة ٢٥ أ س ٨٠ .

وقد ذكر الشمرستاني غير مرة أن الأنبياء عليهم السلام منعوا الناس من الخوض

في جلال الله وصفاته . قال في « مفاتيح الأسرار ومصابيح الأبرار » ل ٢٥٨ أ :

(.....) أن الخوض في وحدانية الله وصفاته ذاته وصفاته أضالته إلى جميع المسائل

وأنه علة موجبة وأنه بذاته عالم أو لذاته عالم ، وأنه كيف تصدر عنه الموجودات

وكيف يحيط بها علما وكيف يربدها مشيئة ، وكيف يبددها تدبيرا ، كل ذلك خوض

فيما لم تؤمر به) .

٢٨/ ب لكن العلم بأن القمر إذا كان في برج كذا ، والشمس في مقابله في برج [كذا] ، مع سائر الأسباب التي توجب الكسوف ، فلا بد وأن يكون كسوف .

فهذا علم كل لا يتغير ، وهو قبل الكسوف وحال الكسوف وبعده على وقيرة واحدة .

فظان ابن سينا أنه يمثل ^(١) هذا المثال يتخلص عن إلزام التمين ، ولا خلاص ولات حين مناص .

فليتعم المجلس العالي في الإلزامات التي أوردتها عليه ، والمطالبات التي خنقته بها ، فيعلم أن جميع ما عول عليه مسلمات مشهورة لا يقينيات ^(٢) ، والقضا [يا] المشهورة لا تفتج اليقين .

فأقول: توجهت عليه المطالبة بإثبات كونه تعالى عالما من طريق المتكلم ، فانه يستدل بالإحكام والإتقان في الجزئيات .

وأنت لا تقول إنه يعلم الجزئيات إلا تبعا وضرورة ، وهو لا يصح للاستدلال به ؛

فإن من طابع خاتما منقوشا على شمعة ، فظهر فيها النقش ، لم يستدل بحسن النقش على علم الطابع ، ولربما لا يكون عالما بالنقش ، بل النقش قد جعل منه ضرورة وتبعاً للطابع ، والناقش غير ٢٩/ الطابع .

فأنت بعد في مقام المطالبة من طريقتك .

(١) مكتوبة في الأصل : يمثل .

(٢) مكتوبة في الأصل : تمينات .

و تتخطى عنه في البيان قليلا ، ونقول : سلمت ^(١) كونه عالما ، أى عقلا وعاقلا ، وقلت : صدقت .

فقلنا : فلم قلت إن العلم على وجهين : كلّى وجزئى ؟
ولماذا لم يجر أن يكون جزئيا ، يجب أن يكون كليا ؟
وما أنكرت على من يثبت علما وراء القسمين ؟
وهذا كمن يقول : العلم إما تصور وإما تصديق .
فيقال : إن علم واجب الوجود ليس بتصور ولا تصديق .
أو يقال : العلم أولى ومكتسب .

فيقال : بم تنسك على من يثبت علما غير أولى ولا مكتسب ؟
ويكفي من حكم النظر ، تحقيق المطالبة الخافّة دون المثال ، لكنى
أوردت المثال احترازا عن وصمة المراء والجدال .

على أنى أتخطى عنه قليلا ، فأقول : إن كان تغير المعلوم أوجب تغير العلم ، فتكثر المعلوم يوجب تسكّر العلم ، حتى يلزم أن تسكّر الذات بتسكّر المعلومات .

أو يتحد معلومه ، حتى لا يعلم إلا معلوما واحدا ، كالم يبدع إلا عقلا واحدا .

ويتوسط يعلم سائر (٢) / ٢٩ ب ما بين أيديهم وما خلفهم ، وأنه عالم

(١) مكتوبة في الأصل : سلمت .

(٢) هذه اللوحة من نهاية اللوحات التي جاءت مختلفة في الترتيب ، وكان المفروض =

الغيب والشهادة (١) ، ، و أنه يعلم خائنة الأعين وما تخفي الصدور (٢) ، ،
من غير فرق بين الكلّي والجزئي ، ولا تمييز بين الثابت الدائم وبين الكائن
الفاسد .

وعلى هذا شرعوا العبادات المشتبهة على الدعوات والمناجاة التي تدل
على أنه يسمع ويرى ويحيب وهو بالمنظر الأعلى .

فالقلوب تقصد نحوه ، والأيدي ترفع إليه ، والأبصار تخشع له ،
والرقاب تخضع لقدرته وعزته ، والألسن تضرع إلى صفوه ورحمته ،
فيستغنى به ولا يستغنى عنه ، ويرغب إليه ولا يرغب [عنه] .

ولا تفنى خزائنه المسائل ، ولا تبدل حكمه الوسائل ، ولا تنقطع عنه
حوائج المحتاجين ، ولا يغنيه دعاء الداعين .

فهذا وأمثاله لعلّه بالجزئيات والكماليات ، بل عليه فوق القسمين ، وإحاطته
أعلى من الطريقين ، بل [من] مخلوقاته من هو بهذه الصفة ، أعنى العقل
يدرك الكلّي والحس يدرك الجزئي . وعليه تعالى وراء العقل والحس جميعاً .
ولا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار ، وهو اللطيف
الخبير (٣) .

== أن يأتي بعد آخر جملة فيها وهي : (أو يتجدد معلومه حتى لا يعلم إلا معلوماً واحداً ،
كما لم يبدع إلا عقلاً واحداً ، ويوسط يعلم سائر ٠٠٠) .

ثم ما جاء في اللوحة ٢٧ ب وهو قوله : المعلومات على القزوم والاستنباع ٠٠٠

وقد سبق الإشارة إلى ترتيب هذه اللوحات في هامش اللوحة ٢٥ أ ، س ٨٠ .

(١) س المؤمنون : آية ٩٢ .

(٢) س غافر : آية ١٩ .

(٣) س الأنعام : آية ١٠٣ .

وقد قالت / ٣٠ : الحكماء الذين هم أساطين الحكمة : إن الأول لا يدرك من نحو ذاته ، وإنما يدرك من نحو آثاره .

ولأنما يدرك كل مدرك بقدر الأثر الذى أودع فيه وفطر عليه . فكل حيوان يسبحه بقدر ما احتمله من صنعه ، ووجد أثره فى طبعه .

ولما كان حظ الإنسان من صنائعه وافر ^(١) ، ونصيبه من الطاقة أكثر ، كانت معرفته أقوى ونتيجته أوفى .

وإذا كانت رتبة الملائكة المقربين ، الذين هم فى أعلى عليين ، أرفع وأعلى ، ولطائف الصنع فى جواهرهم أسنى وأبهى ، كانت ^(٢) معارفهم أصفى .

وكلا لا يمكن أن يقف الحيوان على وجوه معارف [الإنسان ، كذلك لا يمكن أن يقف الإنسان على وجوه معارف] المقربين والملائكة ، ولا يقف الكل على وجه إحاطة البارئ تعالى بجميع الموجودات جماعها وتفصيلاتها وكلياتها وجزئياتها ، ولا يشغله كل عن كل و [لا] جزئى عن جزئى ، وكلاهما بالنسبة إليه سواء .

وليس يلزم أن يقال إنه علم الأشياء قبل كونها أو بعد كونها ، كان قبل وبعد ، ومع ، أحكام زمانية ، خرج عن أن يكون زمانيا ، كما ظنه فى المكسوف .

بل العلم [الزمانى يتغير بتغير الزمان ، والغير الزمانى لا يتغير أبته] ، وعلمه تعالى ليس بزمانى ، بل الأزمنة بالنسبة إليه على السواء .

(١) مكتوبة هكذا فى الأصل ، وجاء ما بعدها فى صيغة أتمل التفضيل . لذا أرجح أن يكون صحيحا : أوفر .

(٢) فى الأصل : كان .

وليس إذا / ٣٠٠ ب جملة كلياً ، الزمانى يتغير بتغيره لزمان ألينة (١) .

وقد يجوز أن يكون كلياً وهو فى زمان ، بل الكلى لا يتصور فى حقه تعالى ، كالتضايى الحولية والشرطية التى استعمالها فى الكسوف .

أعنى إن كان كذا ، فيكون كذا . وعلم البارى سبحانه وتعالى أعلى من ذلك ، فلا يكون مشروطاً بأن كان كذا ، كان كذا .

ومن العجب أنه فسر التعقل والعلم بالتجريد عن المادة تارة ، وبالإبداع تارة .

وما هو مجرد عن المادة ، كيف يتصور أن يكون فعلياً ؟ لأن التجريد نفي فى المعنى ، إذ ليس هو فى مادة .

وإذا كان فعلياً ، أى موجباً للفعل والموجود ، كيف يكون كلياً ؟ إذ الكلى ليس يوجد بالفعل فى الأعيان .

فعلم من ذلك كله أن علمه تعالى فوق القسمين وأعلى من الوجهين ، ونسبته إلى الكليات والجزئيات والأذمنة المتغيرات والأمكنة المختلفة ، نسبة واحدة .

« ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير (٢) » .

ألسنا نختار إن حمل النطق على الإنسان وعلى الملك باشتراك الاسم ، فذلك العقل الذى هو الإنسان والملك يكون باشتراك الاسم . فالملائكة لا يعقلون الأشياء تصوراً وتصديقاً بواسطة / ٣١ الحد والقياس ، بل تعقلاتهم خارجة عن القسمين .

(١) هذه اللجنة من قوله : (وليس إذا جملة) إلى قوله : (ألينة) غير واضحة للمنى والمقصود ، وقد يكون قصده منها هو ما وضعناه فى الجملة السابقة عليها بين معقوفين .

(٢) من الملك : آية ١٤ .

فأظنك بعلم أعلى من الأقسام كلها ؟

أيقال إنه كلى أو جوتى ؟

ومن دعاء الصالحين عليهم السلام :

يا من لا تراهم الميوت ، يا من لا تغتالطه الظنون ، يا من لا يصفه
الواصفون - أى هو أعلى من الحس والخيال والعقل .

ثم يقولون : يا من حين أبتغيه أجده ، يا من حين أعبدُه أسكن إليه ،
يا من إذا علم بوحدي أنسى بصفه ، يا من إذا حيل بينى وبين الاستجارة
أجارتنى .

[المسألة الخامسة]

في

حد[و]ث العالم

إن الفلاسفة على ثلاثة آراء في هذه المسألة :

لجماعة من الأوائل ، الذين هم أساطين الحكمة ، من الملطية^(١) ،
وساميا^(٢) ، صاروا إلى القول بحدوث موجودات العالم بمبادئها وبسائطها
ومركباتها ، كما صار إليه جماعة من المسلمين .

وطائفة من أثينية^(٣) وأصحاب الرواق^(٤) ، صاروا إلى قدم مبادئها من
العقل والنفس والمفارقات والبسائط دون المبسوطات والمركبات ؛

(١) أهل ملطية : هم من أساطين الحكمة الأوائل ، ومنهم تاليس الذي قال إن الماء
هو أول الموجودات ، وأن الكون كله قد حدث من الماء .
ومنهم أيضا ألكمئاس الذي قال إن مبدأ الموجودات هو الهواء ، والكل حدث
منه وإليه يعود .

ومنهم ألكسندريس الذي قال إن مبدأ الموجودات هو اللامتناهي (انظر في الآراء
الطبيعية التي ترضى بها الفلاسفة لفلوطرخس - ترجمة قسطنطين لوقاس ٩٧ ، ٩٨) .
(٢) يقصد بأهل ساميا هنا بروتاغوراس بن مفارخس من شامس - جزيرة في
مقابل ساحل آسيا الصغرى - الذي كان يرى أن المبادئ هي الأعداد والمعادلات ، وكان
يسمى تأليفات والمركب من جعلتها استقسات وهندسات . (انظر المرجع السابق ص ١٠٠ -
١٠٣) .

(٣) على رأس أهل أثينية أرسلان بن أبولودوس أو أرخيلانوس ، وقد كان
تلميذاً لأنكسافوراس . قال إن مبدأ العالم هو مالا نهاية له (انظر المرجع السابق
ص ٩٩) .

ومن أساطين الحكمة الأوائل في أثينا سقراط بن سوفر قوس أسعاذ أفلامون ،
وغيرهما .

(٤) أهل الرواق : هم الذين كان أساتذتهم يقومون بالتدريس لهم في أروقة حتى =

فإن المبادئ فُرق الدهر والزمان ، فلا يتحقق فيها حدوث زمانى بخلاف المركبات التى هى تحت الدهر والزمان . ومنعوا كون ٣١ ب الحركات مرمدية .

ويقرب من مذهبهم مذهب جماعة من المسلمين من القول بقديم الكلمات والحروف ^(١) .

ومذهب ^(٢) أرسطو ومن تابعه من تلامذته ووافقه من فلاسفة الإسلام ^(٣) : أن العالم قديم [وأن] الحركات الدورية مرمدية .

ونحن نقدم على الخوض فيما ذكره ابن سينا مقدمتين :

أحدهما : فى بيان معنى التناهى وأن لا تنهى ^(٤) ، وفى أى قسم من الأقسام يجب التناهى ، وفى أى قسم لا يجب .

والثانية : فى بيان معنى للتقدم والتأخر ، والمعنية ، وأنها على كم وجه تكون .

==اشتهروا بالرواقيين . ومؤسس مدرستهم هو زينون بن كليوس اكراسى الكلبى المتوفى عام ٢٦٤ ق . م .

وقد قال بأن الله هو العلة الفاعلة والعنصر هو المتفعل وأن الاسطقات أربعة « انظر فون أرثم : شذرات الرواقيين القسماء ١ / ٣ وما بعدها ، وانظر أيضاً خريف الفكر اليونانى لعبد الرحمن يدوى س ١٧٥ وما بعدها . ط . الثالثة) .

(١) يقصد جماعة المسلمين هنا أحمد بن حنبل ، الفقيه المصهور الذى قال بقديم الكلمات والحروف ، والذى اشتهرت بحته فى التاريخ ، وهى التى قال فيها عذاباً لم ينله أحد ، لعدم قوله بحدوث الكلمات الإلهية ، وعرفت بحته باسمه ، وارتبطت بخلق القرآن الكريم .

وقد قال الباطنية بقديم كلمات وحروف غير هذه المؤلفة من الأصوات والحروف ، وأنهتوا واسطة بين الخلق والخالق ، وسماه كلمة ، ورأوا أن الكلمات تتمدد بعدد الأشخاص (انظر مصارع المصارح . خ . لعلوسى . ل ١٧٠) .

(٢) مكتوبة فى الأصل : مذهب .

(٣) يقصد بفلاسفة الإسلام هنا ، من أخذ عن أرسطو وتأثر به ، وعلى رأسهم

ابن سينا .

(٤) ربما يقصد : اللاتناهى .

المقدمة الأولى

[في]

[للتناهي وأقسامه]

قالوا : التناهي قد يكون حسياً ، وقد يكون عقلياً .

فالتناهي الحسى إنما يكون بحد حسى ، وذلك على قسمين : مكانى وزمانى .

فالمكانى : كما ينتهى حد جسم بحد جسم . وانفقوا على [أن] جسماً^(١) لا يتناهى بحداً فى جميع الجهات ، أو فى جهة واحدة ، مستحيل .

والزمانى : كما ينتهى حد وقت جسم^(٢) بوقت .

وقد قال المتأخرون : إن أوقاتنا لا تتناهى ، متعاقبة فى الوجود ، وكذلك حركات ومتحركات لا تتناهى ، متعاقبة فى الوجود ، غير مستحيل .

وأما التناهى العقلى فإنما يكون بحد عقلى ، وذلك على قسمين : ٢٢/١ حد مركب من مقومات الشئ ، أو رسم مركب من لوازم الشئ ، به يجمع ويمنع ، وحقائق تتميز الموجودات العقلية بها من غير أن تكون مركبة من مقومات ماهيتها كالمفارقات .

وقد أجمعوا على أن عللاً ومعلولات لا تتناهى ، هى مستحيل الوجود .

(١) مكتوبة فى الأصل : الجسم .

(٢) مكتوبة فى الأصل : الجسم .

وقال المتأخرون منهم : إن نفوساً وعقولا معاً في الوجود أو متعاقبة ،
غير مستحيل .

والضابط لذلك : أن كل ما له وضع حسي كالجسم ، أو وضع عقلي مثل
العلة والمعلول ، فإن ما لا ينتهي فيه مستحيل .

وما ليس له وضع حسي كالحركات الدورية ، أو عقلي كالنفوس
الإنسانية ، فإن ما لا ينتهي فيه غير مستحيل .

المقدمة الثانية

في

التقدم والتأخر والمعية

التقدم قد يكون زمانياً ، كتقدم الوالد على الولد .

وقد يكون مكانياً ، كتقدم الإمام على المأموم .

وقد يكون [شرفياً] ، كتقدم العالم على الجاهل .

وقد يكون ذاتياً ، كتقدم العلة على [الم] حلول .

وزادوا فيه معنى^(١) خامساً : وهو : التقدم بالطبع ، كتقدم الواحد على الاثنين .

ويمكن أن يزداد فيه معنى سادساً / ٣٢ ب وهو : التقدم بالوجود فقط ، كتقدم الموجد على الموجد .

وحصر الأقسام فيما ذكرناه ، ليس أمراً مبرهنأ^(٢) عليه ، فن زاد أو نقص إذا ظهر ، كان مصيباً .

وكما أن التقدم والتأخر يرجعان إلى هذه الأقسام المحصورة ، كذلك المعية ترجع إليها بحسبها . فقد يكون الشيء مع الشيء زماناً ومكاناً وشرفاً وذاتاً وطبعاً ووجوداً .

(١) الأصح : قسماً ، وهي مكتوبة بالألف : معنا .

(٢) مكتوبة في الأصل : موهنا .

وقد يكون مع ما أنه معه زماناً ، متقدماً عليه ذاتاً وبالعكس ، وكذلك في كل قسمين .

فقال ابن سينا: العالم موجود بوجود الباري تعالى ، دائم الوجود بدوامه . فالباري تعالى متقدم على العالم بالذات تقدم العلة على المعلول ؛

لكن العالم دائم الوجود بدوامه .

وشرع في الاستدلال على ما قال .

قال^(١) : العقل العريق ، الذي لم يكذب ، يشهد أن الذات الواحدة إذا كانت من جميع جهاتها كما كانت ، وكان لا يوجد عنها فيما قبل شيء ، وهي الآن كذلك ، فالأولى [أن] لا يوجد عنها شيء . فإذا صار الآن يوجد منها شيء ، فقد حدث / ٣٣ في الذات قصداً وإرادة ، أو طبع ، أو قدرة وتمسك ، أو شيء مما يشبه هذا لم يكن .

وأن الممكن إن يوجد وإن لا يوجد ، لا يخرج إلى الفعل ، ولا يرجع له أن يوجد إلا بسبب .

وإذا كانت هذه الذات هي العلة ولا ترجع ، فإذا رجعت ، فلا بد من سبب مرجح ، وإلا [كانت] نسبتها إلى ذلك الممكن على ما كان قبله ، ولم يحدث لها نسبة أخرى ، فيكون الأمر بحاله ، وكان الإمكان إمكاناً صرفاً . وإذا حدث لها نسبة ، فقد حدث أمر ، ولا بد أن يحدث في ذاته أو خارجاً عن ذاته ، وكلاهما محال .

وقال أيضاً : كيف يتميز في العدم وقت ترك ووقت شروع ؟ وبماذا يخالف الوقت [الوقت] ؟

وأيضاً ، فإن الحادث لا يحدث إلا بحدوث حال في المبدأ ، فلا يخلو :
إما أن يكون ذلك إرادة ، أو غرضاً ، وإلا فالطبع لا يحدث ، والقسر
والاتفاق باطل .

وعلى كل حال ، فلا بد من حدوث صفة أو حال .

فإن حدث في ذاته ، صار محلاً للحوادث .

وإن حدث في محل ، فلا محل قبل المحل .

وإن حدث لا في محل ، فالسكلام في ذلك الحادث ^(١) ٣٣ ب الفصل .

(١) يبدو أن ها هنا نقصاً سقط من النسخة الخطية التي معنا ، فإن
كلمة " الفصل " لا تتفق وما قبلها من كلام . لذا استحاول إتمام هذا النقص
في الهامش بما جاء في كتاب الطوسي — نقلًا عن مصارعة الفلاسفة
للشهرستاني — وتتمتع نص الشهرستاني موجود في اللوحة ١٧٦ من دمصارح
المصارح ، لنصير الدين الطوسي وما بعدها .

وكما سبق ، سأ نقل النص — في الهامش — دون رد الطوسي .

وهالك النص :

(١٧٦) وإن حدث لا في محل ، فالسكلام في ذلك الحادث كالسكلام
في العالم ، [و] الحق الأول مبدأ لأفعاله ، والمبدأ سابق على الفعل ، فبماذا
سبق ؟ أي بذاته أم بزمان ؟

فإن سبق بذاته فقط ، فذلك حق ونحن نعترف به . وإن سبق بزمان ،
فالسكلامنا في ذلك الزمان بعينه عائد .

.

== ووجوده تعالى لم يزل ، فالآن منه أيضا لم يزل .

فتقدر تلك الأزمنة الغير المتناهية موجودات غير متناهية . وكل ما ألزمتونا في الحوادث التي لا تنهاى ، يلزمكم في الأزمنة التي لا تنهاى .

وكذلك كلامنا في المتحركات . وكل متحرك يستدعى محركا . والمحرك إن كان متحركا ، لزم التسلسل ، فلا بد من محرك غير متحرك . وهو إما جسم أو نفس أو عقل . / ١٧٧ وبالجملة يجب أن يسبق المحرك بذاته ويقاربه في زمانه ، وهو كالضوء من السراج والشعاع من الشمس ، فإنهما يقاربان زمانا . والسراج متقدم على الضوء ، ولذلك نقول : وجد السراج فوجد الضوء ، ولا يمكنك أن تقول وجد الضوء فوجد السراج . وكذلك نقول : تحركت يدى فتحرك المفتاح فى كفى ، ولا يمكنك أن تعكس ذلك . إلى ها هنا نقله .

الاعتراض عليه

نتكلم أولا فى الدعوى والفتوى ، وندين فيها اشتراكا فى لفظ الدوام والوجود . ومالم يخلص محل النزاع من وجوه الاشتراك ، لم يبين وجه الاحتجاج . فقولہ أولا : العالم موجود بوجوده ، يشتمل على قليل اشقيه . وكان من حقه أن يقول : العالم موجود بإيجاده ، حتى يشعر ذلك بالتقدم الذاتى الوجودى / ١٧٨ .

وقوله : دائم الوجود بدوامه . فلفظ الدوام مشترك ، فان دوام

.

= الوجود للبارى تعالى ليس بمعنى دوام الوجود للعالم ، بل دوام الوجود له تعالى بمعنى أنه واجب الوجود بذاته .

والواجب ما إذا فرض عدمه ، لزوم منه محال .
ودوام الوجود للعالم بمعنى استمرار الزمان عليه ، أو بمعنى أنه واجب بغيره .
ولو فرض عدمه ، لم يلزم منه محال ؛

فلم يتلزاما في الوجود ابتداء دواما / ١٧٩ .
فلم يكن الدوام في الوجودين بمعنى واحد ، بل بمعنىين مختلفين في الحقيقة ، ولم يكن الوجود في الدوامين بمعنى واحد بل بمعنىين مختلفين في الحقيقة .

فالفنوى غير ملخصة / ١٨٠ وأكثر الاختلافات بين العلماء من اشتراك الألفاظ .

ثم الآية الكبرى التي استعظموها من ابن سينا ، هي قضايا وهمية ومقدمات خالية ، خيل من سحره إليهم أنها تسمى دفاوجس في نفسه خيفة موسى ، قلنا لا نخف لك أنت الأعلى ، .

وهي بعينها شبه الكرامية في المكان ، نقلها إلى الزمان . واسنأمن يقعق بالبنان .

وقوله : إن الذات الواحدة إذا كانت / ١٨١ من جميع جهاتها كما كانت ، وكان لا يوجد عنها فيما قبل شيء ، وهي الآن كذلك ، فالآن = أيضا لا يوجد منها شيء .

== [والخصم] ليس يثبت وراء العالم زماناً أبنة لا منقداً فيسمى قبلاً ولا مقارناً فيسمى الآن ، كما لم يثبت وراء العالم مكاناً أبنة لا خلاً و [لا] ملاء ١٨٢/٠

وهذا كما يقول الكراميون إن الذات واحدة إذا كانت من جميع جهاتها ، كما كانت وكان لا يوجد معها شيء ثم وجد منها شيء ، فلا بد وأن يكون الجهة ما منها مباينة عنها بينونة متناهية أو غير متناهية .

وتقدر وقت الترك ووقت الفعل / ١٨٣ ، كتقدر مكان فارغ ومكان مشغول . وأنت تعرف أنه لما لم يكن وجود الباري تعالى مكانياً ، لم ينسب إليه مكان فارغ ولا مكان مشغول ، كذلك لما لم يكن وجوده — جلت عظمته — زمانياً ، لم يجر أن ينسب إليه وقت فارغ ووقت مشغول ، حتى يسمى أحدها تركاً للفعل والثاني فعلاً .

فإن قال : إنك لم تثبت قبلاً على العالم ولا زماناً متناهماً أو غير متناه ، فقد قضيت بتلازم وجودين : وجود الصانع ، ووجود المصنوع . وكذلك إذا لم تثبت وقتاً لترك الفعل ووقتاً للفعل ، فقد صرححت بالتلازم ١٨٥/٠

إنك إذا قلت : لم يفعل ثم فعل ، فقد أثبت وقتاً ما عطلته عن الفعل حتى تميز فيه وقت ترك ووقت شروع . وإن لم تثبت وقت التعطيل والترك ، فقد وافقتني في الإيجاب ، فإني أقول : لا يجوز أن يتعطل الجواد عن الجود فيتلازمان .

قلت : ولا يلزم من قولنا لم يفعل وقتاً ثم فعل تعطيل ووقت شروع ، فإن في العبارة تجاوزاً وتوسعاً ، فإن في : لم يفعل ، إشعار بالماضي ، وفي : ثم فعل ، دلالة على المستقبل ، وليس في العدم ماضى ومستقبل .

.

== وهو كما يقول الخصم : أبدع العقل ثم أبدع النفس ثم أبدع الهيولى ثم أبدع الجسم ، ولم يشعر ذلك بالماضى وتعاقب الزمان بعده . / ١٨٦

فليس في العقل وقت قبل الوقت ، ولا وقت مع العقل ، كما ليس في العقل عالم آخر وراء العالم فوقاً ولا مع العالم متيامناً ولا متياسراً ولا دون العالم تحته .

وإني لا أثبت التعطيل عن الفعل إلا حيث يتصور وجود الفعل ، إذ الفعل ما له أول ، والأول ما ليس له / ١٨٧ أول ، والجمع بين ما له أول وبين ما لا أول له ، محال .

وأنت إذا قلت إنه صانع في الأزل ، فقد جمعت بين طرفي تقيض ، أعني إثبات الأولية ونفي الأولية !

أليس إذ لو قال قائل : إذا لم يوجد الصانع جسماً ذاهباً في / ١٨٨ الجهات ، غير متناه ، فقد تعطل عن إفادة الجود ، وانتقص جوده عن كماله ؟

قيل : إذا لم يكن وجود جسم غير متناه ، رجع النقص إلى قابل الجود لا إلى جود المفيض .

إذا لم يكن يتصور الجود ، فلا يكون هناك الجود أصلاً . لأن الجواد يكون بإضافته إلى الجود جواً . وهو مطالب ها هنا بامتناع زمان لانهاية له في جهة الماضى ، ولا يعينه التكرار والتخيل ، بل عليه إقامة الدليل الذي لا يحوم حوله ، عليه التصور العقلي في الزمان كالتقدم العقلي في المكان ، حذو القذة بالقذة ، والسفل بالسفل . فالوهم كما يتصور ، والعقل يقدر وراء العالم هالماً آخر فوقاً ، ويقدر جرم الكل أكبر مما هو عليه أو أصغر ، لكن ==

.

== بشرط أن يكون متناهي الذات / ١٨٩ ، إذ قام الدليل على أن جسمها لا يتناهي غير ممكن ، كذلك يقدر العقل قبل العالم وقتاً ، وليكن بشرط أن يكون متناهياً . فان زماناً لا يتناهي غير ممكن ، كما سنبين .

قال [ابن سينا] : للجسم وضع طبيعي ، فلا يمكن فرض الانهاية فيه . وليس للزمان وضع طبيعي ولا ترتيب عقلي ، فيتصور فرض السلانهاية فيه .

عليه قلت : هذا الفرق بين الصورتين ليس بمؤثر ، لأن البرهان الذي دل على استحالة وجود جسم لا يتناهي بعداً هو بعينه يدل على استحالة وجود مدة لا تنهاه زماناً ، ووجود النفوس النبائية [و] الإنسانية لا يتناهي عدداً / ١٩٠ ، إذ الأوسط فيه أمور أولية :

منها أن الأقل من الأعداد الموجودة لا يكون مثل الأكثر .

ومنما أن الأقل والأكثر إنما يكونان في العدد المنتهي ، وما لا يتناهي لا يتصور فيه الأقل والأكثر .

ومنما أنه لا يتحقق في غير المنتهي جزء معلوم مثل النصف والثالث والرابع ، ونحن نركب من هذه المقدمات برهاناً في كل صورة .

والفرض : الكلام أولاً في النفوس الإنسانية ، فنقول : لو جعل في الوجود ما لا يتناهي من النفوس الإنسانية يوم الأحد ، لما أمكن أن يزداد بأعداد من النفوس في يوم الإثنين ، فان ما لا يتناهي عدداً لا يزداد بعدد ، ولكن قد ازداد . فاستثناء نقيض التالي أنتج نقيض المقدم / ١٩٢ ، ==

و تركيب آخر : أن النفوس لو كانت غير متناهية في يوم الأحد ،
وهي أيضاً غير متناهية في يوم الإثنين ، كان الأقل مثل الأكثر .

وإذا تناهت النفوس عدداً ، فلا بد أن تبتدىء من نفس ليس قبلها
نفس ، فتتناهى الأشخاص . ولا بد من أن تبتدىء من شخص ليس قبله
شخص ، فتتناهى الحركات والمتحركات . ولا بد أن تبتدىء من حركة ليس
قبلها حركة ، فيتناهى الزمان للعاد للحركات ، ولا بد أن تبتدىء من زمان
ليس قبله زمان ، وذلك ما أردنا أن نبين / ١٩٣ .

و تركيب آخر : أن كل حادث بسبب ، فقد يتوقف وجوده على وجود
سببه ، فلو توقف وجود ذلك السبب على وجود سبب آخر ، أدى ذلك إلى
التسلسل ، وهو باطل لعللة التوقف . فان ما يتوقف وجوده على وجود شيء ،
لم يمكن تحصيل وجوده إلا وذلك الشيء وجد قبله .

فلو توقف كل سبب / ١٩٤ على سبب إلى مالا نهاية له ، لم يمكن تحصيل
هذا السبب الذي وقع الفرض فيه ، فتوقف وجوده على وجود مالا يتناهى
متعاقبة أو محصورة في الوجود ، وذلك غير ممكن .

فننقل هذا البرهان يمينه إلى الأشخاص الإنسانية ، فنقول : هذا الانسان
ونشير به إلى زيد ، قد توقف وجوده على وجود النطفة التي خلق منها ،
ووجود تلك النطفة قد توقف على وجود إنسان آخر حصل منه النطفة ،
فكذلك تسلسل إلى مالا نهاية له ، وذلك باطل / ١٩٥ .

وقد انفقنا على استحالة وجود علل ومعلولات بلا نهاية ، إلا أنهم أجروا
هذا الحكم في العمل الفاعلية ، ونحن أنزمنهم غير ذلك في العمل .

== والعلل في توقف المعالولات عليها ، متساوية .

فاذا ثبت أن النفوس والأشخاص / ١٩٦ متناهية ، وإنما يبتدىء من مبدأ لها ، سواء كانت متعاقبة في الوجود أو كانت معاً في الوجود غير متعاقبة ، ثبت بعد ذلك أن الحركات الدورية والمتحركات ، متناهية . لأنها لو كانت دائمة الحركة ، لسكانت المواليد من تلك الحركات دائمة الوجود غير متناهية ، وقد ثبت أنها متناهية ، فالزمان الذي هو عاد للحركات يجب أن يكون متناهياً . وهذا غاية ما أردناه .

ونقول أيضاً : البرهان الذي أوردتموه على استحالة بدء لا يتناهي أو جسم لا يتناهي ، هو أنك تفرض على سطح الجسم الغير المتناهي نقطة ، وتقدر في وهمك بدءاً لا يتناهي ، مبدؤها تلك النقطة ، وتفرض خطأ آخر على موازاة ذلك أقصر منها بذراع ، / ١٩٧ ثم تطبق النقطة على النقطة والخط على الخط ، فلا يخلو : إما أن يبقى الخطان غير متناهيين ، [ف] كان الأصغر مثل الأكبر ؛

وإن انتقص من الطرف الغير المتناهي بمقدار الذراع القاصر ، صار غير المتناهي منقطعاً متناهياً ، فإيوازيه صار متناهياً . فبان أنه لا يتصور جسم أو بُعد في جسم غير متناه .

فننقل هذا البرهان بعينه إلى أعداد النفوس الإنسانية وأعداد الحركات الدورية ، وهم لا يفرقون بين الصورتين إلا بأن الجسم له وضع ، فيمكن أن يفرض فيه خطان يبتدئان من نقطة إلى ما لا نهاية له ، والنفوس والحركات لا وضع لها قبل مجرد الوضع . وغير الوضع لا تأثير له في الفرق . فإن الخط المفروض في الجسم موهوم ، وكل ما نقدره في الخط الموهوم ، أمكن تقديره في العدد الموهوم . ==

• • • • •

== فافرض زيدا واجعله نقطة ، وافرض آياته إلى ما لا يتناهى خطأ مستقيما .
وافرض عمروا واجعله نقطة أنقص من زيد بأوين أو ثلاثة ، واجعل آياته
إلى ما لا نهاية له خطأ ، ثم قدر أن زيدا وعمروا توأمان في الوجود ، وسق
البرهان إلى النهاية . ونحن بينا قبل نوع ترتيب في الأشخاص ، كما كان في
العلل والمعلولات ، والترتيب في العلل والنفوس والأشخاص كالوضع
في الأجسام والأبعاد . والبرهان كالبرهان كقرى رهان . ١٩٨

ثم اعلم أن الدور في النطفة والإنسان والبيض والدجاج والحب والشجر
إنما ينقطع إذا عينت [المراد] من أحد الطرفين ، ولإلا لتوقف وجود
أحدهما على وجود الآخر ولم يكن ليحصل أحدهما دون الآخر ؛

وذلك يؤدي إلى أن لا يحصل أصلا وقد حصل ، فلا بد من قطع الدور
بأحدهما . والمبدأ في الأشخاص الإنسانية / ١٩٩ بالأكل أولى .

وعا يستدل به على ابن سينا : أنه ذكر / ٢٠٠ في الشفاء ، أن الاستدلال
بالوجود على إثبات واجب الوجود ، وبواجب الوجود على الأشياء ، أولى
وأشرف مما يستدل بغيره عليه .

فن هذا قال : لا نشك أن ههنا وجوداً ، وينقسم إلى واجب لذاته وإلى
يمكن لذاته . وتكلم عن القسمين .

ثم قال عليه : إذا كان أحد القسمين ممكناً باعتبار ذاته ، والممكن
ما ليس بضروري الوجود ولا بضروري العدم ، بل يستوى عند العقل طرفاه
وجوداً وعدماً .

= وإذا ترجح جانب الوجود على العدم ، احتاج إلى مرجح .

== إلى هاهنا محل الاتفاق مع وضوح البرهان ، فأقول : المرجح لا يخلو إما أن يكون موجدأ وإما أن يكون موجبأ . وبطل أن يكون موجبأ ، لأن الممكن ما تردد بين الوجود والعدم لا ما تردد بين الوجوب والامكان . فالمرجح إذن مرجح الوجود على العدم لا مرجح الوجوب على الامكان/ ٢٠١ فهو على الامكان . فهو مفيد الوجود ، بل الوجوب يلزمه بعد وجوده نظراً إلى سببه .

والوجود مستفاد له من الموجد نظراً إلى ذاته ، إذ الممكن غير ضرورى الوجود والعدم . ولا يقال : الممكن غير ضرورى الوجوب والامكان ، لأن ذلك يتناقض في نفسه لفظاً ومعنى . ويرجع حاصل القول إلى أن الممكن غير ضرورى / ٢٠٢ الإمكان .

وكيف يكون ذلك والإمكان ماهية ؟ وماهية الشيء ضرورية له ، ولا تفارق الذات ذاته ، فيتمين أن المرجح موجد لا موجب ، وسقط التلازم الموهوم أصلاً .

/ ٢٠٣ بقى موضع بحث ، وهو أنه : متى يضاف الممكن إلى الواجب ، وعلى كم وجه يضاف الفعل إلى الفاعل والمقدور إلى القادر ؟

فأما متى ، فلا متى ، فلا يقدر فراغ وشغل ووقت فعل ووقت ترك ، إذ الأوقات متشابهة ، فلا يؤثر وقت على وقت إلا بسبب مخصص .

وإذا كان الفاعل كما كان ، ولم يحدث أمر ، فلم يحدث مخصص ولا مرجح سواء لازمه وجوداً أو تبعه . / ٢٠٤

وعند القوم إنما يرجح الوجود على العدم في الممكن لذاته إفاضة ذاته تعالى ، فيطالبون بنفس الإفاضة والايجاب .

ويقال : ما الذى اقتضى كونه مقتضياً موجباً ، كما طالبونا بوقت الإفاضة ==

.

==والايجاب . وكان جوابهم أن ذاتاً يفيض منها شيء ، أشرف من ذات لا يفيض منها شيء .

قيل لهم : هذا يشعر بأنه استفاد الكمال من الافاضة ، وكامل الذات لا يستفيد الكمال من غيره .

قالوا : إن الفيض منه تبع لكماله ما له تبع لفيضه .

قيل لهم : فلم يكن إذن مفيضاً موجباً بالذات ، بل فاضت منه الموجودات ووجبت من غير إفاضته وإيجابه . ٢٠٥/

وهذا حكم التبع ، والتابع أبدأ مع المتبوع في الوجود ، ولكن لا يضاف إلى المتبوع مقصوداً وبالذات بل تبعاً وبالعرض ، قول غير قولك يحصل لأن كل علة تقع لمعلوله .

ولا يقال : إنه ليس يصدر عن علة بالذات .

وأما أنه غير مقصود ، فإن أردت/ ٢٠٦ أنه غير معتبر في المعلولية ، فهو كذب .

وإن أردت به أن العلة لا يقصده ، أي لا يكون له في إيجادها قصد غير ذاته ، فهو صدق في بعض العلل وكذب في بعضها .

فأتم طالبتمونا بوقت الابداع وسببه ، ونحن طالبناكم بأصل الابداع وسببه .

وأنزمتونا حدوث حادث لامن حادث ، وأنزناكم وجود الموجودات تبعاً وبالعرض لا بالاختيار والقصد الأول .

=

= والطبع والاتفاق باطلان لا مدخل لهما في كماله تعالى / ٢٠٧ بل نحن وجدنا الممكنات بالذات قد دخلت في الوجود ، أعني ترجيح جانب منها على جانب ، ولا بد من مرجح لا إمكان له بوجه من الوجوه .

وإضافة الممكنات إليه تعالى ووجوه الإضافات إليه مختلفة . فمنها الإضافة والإيجاب ، ومنها الطبع والميل ، ومنها الغرض والحكمة ، ومنها الإرادة / ٢٠٨ والاختيار والقصد . ولك أن تؤثر الأشرف فالأشرف منها .

والشرائع قد وردت بتخصيص شرف الإضافة بالاختيار والإرادة والخلق والأمر والملك لما في هذه الإضافة من كمال الجلال والإكرام ، ولما في سائر الوجوه / ٢٠٩ من النقض والانتلام .

ففي الإيجاب والإفاضة شبه التوالد والتناسل ، وفي الطبع والميل شبه القسر والحاجة ، وفي الغرض وطلب الملة حقيقة الحاجة .

واقه تعالى منزله عنها ، تبارك اسم ربك ذي الجلال والإكرام ،

المختار الحق

/ ٢١٠ قد بينا أن التقدم والتأخر والمعية على أنحاء أربعة : تقدم بالزمان ، وتقدم بالمسكان ، وتقدم بالشرف ، وتقدم بالذات .

وقد زيد فيه التقدم بالطبع والتقدم بالوجود فقط ، وفرق بينهما ،

والتقدم بالذات ، بأن تقدم الواحد على الإثنين ، معلوم . والواحد لا يوجب الإثنين بالذات ، ففيه معنى آخر ، وهو التقدم بالطبع .

وتقدم الموجد على الموجد وراء العلة بالذات . وقد بينا أن مفيد الوجود

غير مفيد الوجود .

.

= يقال : أوجده ، فوجب [به] . ولا يقال : وجب به ، فوجد .
وإذا تقررت هذه القاعدة في التقدم والتأخر ، يتبين أن الوجوه المذكورة
جارية كلها في المعية .

فعمود فنقول : ليس العالم مع الله تعالى بالزمان ، فإن وجود الباري
تعالى ليس زمانياً ؛ وكذا لا يسبق وجوده تعالى وجود العالم زماناً ، كذلك
لا يكون معه زماناً ، وليس العالم معه تعالى بالمكان ، فإن وجوده ليس مكانياً ،
فكما لا يكون فوقه مكانياً ، لا يكون معه متيامناً أو متيامراً .

وليس العالم^{٢١١} مع الله تعالى بالشرف ، فإن واجب الوجود لا يساوى
الجزاء الوجود بالشرف .

وليس العالم مع الله تعالى بالذات .

أما عديم ، فلأن الموجب لا يكون مع الموجب بالذات . وأما هتدنا ،
فلأن الموجد لا يكون مع الموجد بالذات .

وليس العالم مع الله تعالى بالطبع ، فإن وجوده لا من طريق العدد .
ثبت أنه كان الله ولم يكن معه شيء .

وقد سئل النبي صلى الله عليه وسلم عن بدء هذا الأمر ، فقال : كان الله
ولم يكن معه شيء .

وقد أخبر عن سر المسألة ، ونصر على متن الحكمة ، وقطع الأمر بما
يفسد الحد ويصيب المفصل) .

إلى هنا ينتهى كلام الشرح ستاني الذي يجب أن يكون في متن الكتاب ،
والذي نقلناه عن « مصارع المصارع » للطوسي دون أن نسمي بنقل رد
الطوسي عليه .

فإذا لم يكن معه شيء بوجه من وجوه المعية ، كان تعالى متقدما على كل شيء بكل وجه من وجوه التقدم .

ولا يجوز أن يقال : واجب الوجود يتقدم على ممكن الوجود بالذات ، ويكون معه بوجه آخر ، كتقدم المراج على الضوء ، وتحرك اليد على تحرك الخاتم . فان الشيء قد يتقدم على الشيء بالذات ويكون معه بالزمان كالمتأخرين . فان وجودهما زمانى ، ولا يجرى فى حق البارئ تعالى ، فانه يتقدس عن الزمان .

ولا يجوز أن يتقدم بالذات ويقارن بالزمان ، ولا أن يقارن بالوجود ، فإننا قد بينا أن الموجد يتقدم على الموجد فى الوجود .
ولهذا قالوا : الوجود لله تعالى أولى وأول .

فأسفر وجه المسألة كغلق الصبح ، وتبين مثار الشبهة ، وعاد الخلاف إلى أن حوادث لا أول [لها] محصورة بالوجود معاً أو متعاقبة متتالية ، مستحيل الوجود . وقد بينا ذلك بما فيه مقنع .

ومن الموجدات العلوية مفارقات المادة ، مجردات عن الهوى ، قد فُضت عن الاحيار المكانية والاحوال الزمانية / ١٣٤ والأعراض الجسمية ، لها مبدأ ذاتى وأول وجودى ، ابتدعها البارئ تعالى بقدرته ابتداعاً ، واخترعهم فى مشيئته اختراعاً . وهى مظاهر الكلمات التامات الطاهرات الراكيات ، والكلمات مصادرهما ، وما دونها السكواكب والأفلاك المتحركات التى هى هياكل تلك الروحانيات .

فإنما يبتدىء الدهر والزمان حيث حدوث الحركة ، وإنما تبتدىء الحركة منها حيث الشوق الطبيعى ، والنزاع الطبلى إلى كمالها .
فالاولية الزمانية ، لن تكون إلا للتحركات .

والأولية [المسكانية] ، لن تكون إلا للنفارقات .

والرب تعالى هو الأول بلا أول كان قبله ، الآخر بلا آخر يكون بعده .
فهو الأول والآخر ، أى ليس وجوده زمانيا . والظاهر والباطن ، أى
ليس وجوده مكانيا .

وأمثال هذه المتناقضات لفظا ، متفقة في حقه تعالى معنى .

والزمان والمكان توأمان تراكضا في رحم واحد ، وارتضعا من ثدى
واحد ، ولوعى عليهما^(١) في مهد واحد .

فاضرب الدهرى بالجسمى ، والجسمى بالدهرى ، واطاب دين الله
تعالى من الغالى والمقهر^(٢) ، وجلال الله تعالى / ٣٤ب فوق الأوهام
والمقول ، فضلا عن المكان والزمان .

وحيث ما اشتقت العبارة باستعارتها في آفاق الفكر الجائل في عرصات
المطلوب ، صار ما يرام وضوحه غامضا ، وما يتمنى فيضنه غائبا . وكلت
الآلة ، وضلت الحالة ، وعاد العقل الإنسانى عنده هباء ، والجباثة استحوالت
صفاء .

فلا وجه بعد هذه المعانى التى طلعت عليها شمس العظمة فطبختها في
أمواج البحار ، وسيحتها في أدراج الرياح ، إلا الركون إلى الشرع الطاهر

(١) مكتوبة في الأصل : عليها .

(٢) جاء في عيون الأخبار لابن قتيبة ١ / ٣٢٦ أنه كان يقال : « دين الله بين
المقهر والغالى » .

والحنيني الطاهر . فانه يؤنس كل الانس ، وليس يوحش كل الإيحاء ،
ولو أنه لم يرو كل الإرواء ولم يعطش كل الإعطاش .

ولما أنهيت الكلام إلى هذه الغاية ، وأردت الشروع في المسألة
السادسة والسابعة ، شغلني عنها ما قد تكادني^(١) ثقله ، ونهضني حمله من فتن
الزمان وطوارق الحدثان .

فإلى الله تعالى المشتكى ، وعليه المعول في الشدة والرخاء .

فانحصرت على إيراد رهوس المسائل من أسئلة وشكوك وإشكالات
ومحارات^(٢) ، فن حلها فهو أولى بها إن شاء الله تعالى .

• • •

(١) تكادني : ويمكن أن يكتب : مكادني ، أى شق على الأمر . وهي لفظة
مشقة من كاد بمعنى : هبته . ومنها كؤد أى : شاق .

والمكاداة : الشدة والظلم والحزن . ومكاد المعنى : أى كادته .

ومكادني الأمر : أى شق على . ومثلها : مكادني .

(انظر مختار الصحاح ص ٥١٠ ، الفاموس المحيط ٣٤٤/١) .

ولعل الشيرصتاني يهيم هنا — من طرف خفى — إلى ما ألم بالبلاد من فتن أثرت
تأثيراً كبيراً على السلطان سنجر الذى كان يهربه إليه — أى يقرب الشيرستانى — وإلى
وفاة تقيب ترمذ الذى كان قد بدأ فى تأليف الكتاب من أجله ، وربما تكون إشارته
تلك إلى بلاء آخر ألم به . والله أعلم .

(٢) مكتوبة هكذا ، وقد تكون مشتقة من الميرة ، ومعنى بها الأمور المهمة .

ولها ، « محادات » كما جاء ذلك فى القلحة التالية ٣٥ أ ، ومعنى المخالقات ،
أى مخالفات العقول . وهي أليق بالأسئلة والاشكالات والشكوك التى توه عليها .

٣٠ / أمحادات (١) العقول

أن الحكميم يطلب العلة في كل شيء والسبب لكل حادث . إما علة فاعلية ،
أو علة مادية ، أو علة تامة ، وقبلها يطلب هلته الصورية .

فأول ما يسأل عن حصر المبادئ ، أهى (٢) المحصورة في عدد (٣) معلوم ،
[أم] غير محصورة ولا متناهية ؟

فإن كانت محصورة بعدد ، فلا عدد أولى من عدد .

وإن من الأوائل من قال : المبادئ أربعة : الأول والعقل والنفس
[والحيوى] .

(١) أمحادات : أى مخالقات . وهى لفظة مشتقة من حاد ، عادة : المخالفة ومنع ما يجب
عليك . وكذا الاتحاد . (انظر القاموس المحيط ١ / ٢٩٦ ، ٢٩٧ ، غفر الصراح
ص ١٢٦) .

فكانه يقول : مخالقات العقول ، يقصد بها التناقض الذى وقع فيه ابن سينا . وهو
في ذلك يؤكد ما سبق أن قاله من أنه سيبين وجه التناقض في كلام الشيخ الرئيس ثم يرد عليه
مقبلاً وثاقداً وداحضاً .

ومحادات العقول هى آخر ما أشار إليه في نهاية المسألة الخامسة وكان من الطبيعي أن
يذكر الأسئلة والشكوك والإشكالات ثم المحادات ، إلا أنه بدأ بالمحادات ، وثناها بالاشكالات .
وبالرجوع إلى « مصارع المصارح » الطوسى ، وجدته يقول في ل ٢١٦ ، ٢١٧ :

(وعد في المسألة السادسة حصر المبادئ ، وقد جرى شيء من ذلك فيما مضى) .

ولكن قول الشهرستانى كان واضحاً صريحاً في أنه سيقم المسألة السادسة إلى السابعة
عندما قال : المسألة السادسة في حصر المبادئ . حولت مع السابعة إلى مسائل مشكلة وشكوك
مضلة : (انظر مصارعة الفلاسفة ل ٣ ب) .

ولذا لم نجد نصاً للمسألة السادسة فيما يقوله الطوسى ، وعليه تكون بداية المسألتين
السادسة والسابعة هو ما قاله في الأوحة ٣٥ أ ، وبدأه بقوله : أمحادات العقول .

(٢) مكتوبة في الأصل : وهى ، والأصح : (أهى) على سبيل الاستفهام
والتساؤل .

(٣) مكتوبة في الأصل : عدم .

ومنهم من قال : خمسة ، وزاد الطبيعة .

ومنهم من قال : ستة ، وزاد الخلا .

ومنهم من قال : سبعة ، وزاد الدهر والزمان .

وإن سيدنا يميل إلى أنها تسعة هي العقول [و] المفارقات ، وربما يزيد على ذلك حتى يبلغ نيفا وأربعين عقلا . وربما يقول تعددت المفارقات بعدد النفوس المدبرات ، وتعددت النفوس بعدد الأفلاك ، ولربما دل الرصد على أنها تسعة .

فا الذى ينجينا من هذه الحيرة ؟ ومن الذى يخلصنا من هذه الورطة ؟

[إشكال]

المفارقات تتميز بالفصول النوعية ، كالناطق للإنسان . أو بعوارض شخصية ، كالشكل / ٣٠٠ والصورة للإنسان ، أم بوجه آخر ، كما نص عليه أنها تتمايز بالحقائق الذاتية .

وهذا التقسيم ليس معلوما . فإن اسم الجوهرية قد شملها شمولاً ذاتياً ، كالجنس . فلا بد من تمييز بفصل ذاتى نوعى .

ولا بد من عوارض شخصية عينية ، حتى يمكن أن يشار إلى كل واحد إشارة عقلية بهذا [أ] وذاك .

ولا يكون ذلك إلا بأبدان لها كالأفلاك ، فلا تكون إذا مفارقة مجردة عن المادة من كل وجه ، ولا يحصل فرق بينها ^(١) وبين النفوس الإنسانية ، وحينئذ يتمكن فيها هيئات من أحوال حركات الأفلاك ، كما تمكنت في النفوس الإنسانية من حركات الأبدان .

وبالجملة ، فتخرج من أن تكون مفارقات من كل وجه .

(١) مكتوبة في الأصل : بينهما .

إشكالات

الجسم مركب من مادة وصورة ، ويستدعى علة فاعلية .

فما العلة لوجود المادة ؟ وما العلة في وجود الصورة ؟ وما العلة لتركيبهما معاً ؟

فإن كان الإمكان في ذات العقل الأول هو العلة لوجود المادة ، فالإمكان في كل موجود غير واجب الوجود كذلك ؛

فليناسب وجود المادة [حق يوجد كل موجود ممكن] ، بل الإمكان/١٣٦ طبيعة هدمية ، فلا يناسب وجود شيء ما .

والعلة في وجود الصورة ، لا يجوز أن يكون لإمكان وجوده ، بل وجوب وجوده بالغير . ووجوب الوجود بالغير^(١) في كل موجود عن العقل الأول على وتيرة واحدة ، فيلتناسب كل صورة .

وبالجملة ، ما تذكرونه من وجود^(٢) المناسبات في العلل ، فهو موجود في المعلولات ، فليست العلة أولى بعليتها من المعلول .

ثم الاستعداد في المادة ليس متناهياً^(٣) في جميع المواد ، بل يختلف . فما سبب الاختلاف فيها ؟

ولنما يختلف [الصور لاختلاف استعدادات المواد ، والهيولى الأولى لاختلاف] استعداداً ، بل هي مستعدة لقبول صورة الجسمية فقط .

(١) مكتوبة في الأصل : بالعين .

(٢) هكذا في الأصل ، وقد يصح أن تكون : وجوه .

(٣) لا تناسب كلمة « متناهياً » هنا مع سياق الجملة ، وإنما كان من الأصوب أن تكون : متشابهة .

فأما مقادير الصور والأشكال في الصغر والكبر والاقل والأكثر والخاصة والأثر ، فيستدعي عللاً تناسبها .

فأفانك العلل ؟ وما الذي أوجب اختصاص الهيولى بقبول صورة الجسم [و] الشكل ، على المقدار الذي هو عليه ، ليس يزيده ولا ينقصه ؟

وأفانكم طلبتم العلة لسكريتها ، فقلتم : إن العلة إذا كانت واحدة ، والمادة واحدة ، وجب أن يكون الجسم متنشأ به الأجزاء ، وهو شكل الكرة ، إذ لا زاوية فيها $\frac{360}{4}$ يتخصص بها شكلاً مربعاً أو مثلاً أو غير ذلك .

فهلأ طلبتم لمقدار الكرة علة أخرى ؟

وهلأ طلبتم لكل كرة سماوية نجماً أو فلماً ، علة ، فيعرف بها مقادير الأعظام والأجسام ، وكذلك القول في أبعادها وأماكنها وحركاتها وأزمانها ؟

فإن المجسطى ليس يقرر إلأما عليه وجودها ، وليس يطلب علة وجودها .

والالهيآت تشتمل على بعض عللها الغائية لا الفاعلية والمادية .

والمطالبة توجهت عليهم في هذه المشاكل ، توجهه مطالبة الغريم على الغريم الماطل .

وإذا أعتيك جاراتك ، فعول على ذى بيتك .

سؤال وإشكال

إن كان كل متحرك يستدعي محركاً ، فإن [كان] المحرك متحركاً ، استدعي أيضاً محركاً ، وتبلسل القول فيه إلى أن يسقط إلى محرك غير متحرك .

فلا يخلو بعد ذلك : إما أن يكون ذلك المتحرك الأول ساكناً ، أو غير ساكن ولا متحرك .

فإن كان ساكناً ، فالسكون لا يوجب الجركة التي هي ضدها .

وإن كان غير ساكن ولا متحرك ، فيجب أن يكون جوهرًا عقليًا ،

فما الذي / ٢٧ أوجب فيه أن يكون محركًا لغيره ؟

أشوق بحمله ؟ أم كمال يطلبه ؟

ثم لا يخلو بعد ذلك : أيمكن الوصول إلى كماله ؟ أم لا يمكن ؟

فإن أمكن ووصل ، فيجب أن يقف عن التحريك ، فيسكت المتحرك كلها .

فإن لم يمكن ، ولا يصل إلى كماله البتة ، فهذا إذا متعب ، دائم العذاب ، متواصل الأحران ، متزايد النقصان ، لا يزداد محركًا إلا شوقاً إلى كماله ، ولا يشوقه إلا بُعداً عن كماله .

وإن قيل : أنه ينال في كل حركة كمالاً جزئياً ، فالتذاه بكماله الجزئي تلبية عن أذى الشوق إلى كماله الكلي .

قيل : من مواقف العقل وقصوره عن نيل كماله الكلي ، ملهية عن الالتذاه بكماله الجزئي .

[و] إن كان الجسم للكل كرة متناهية ، فليس لها سطح أعلى ، إذ ليس وراءها خلاء ولا ملاء [يظهر لسطح هو أعلى . فإذا توهم شيئاً إما خلاء أو ملاء] ، فحينئذ يتصور لك سطح أعلى .

ثم إذا تحركت الكرة ، ظهر القطبان متوازيين ، فما الذي أوجب تعيين

القطبين بالمسكان الذى هو فيهما الآن ، وأجزاء الكرة متساوية متساوية ، وليس جزء أولى من جزء .

ولأنما أطلب هذه المطالبة العلة الفاعلية لا الغائية .

ثم إن كانت حركات الاجرام مكانية ، أوجب/ ٣٧ ب خرق تلك الاجرام ، وهى لا تقبل الخرق .

وإن كانت وضعية ، فالحركات الوضعية إنما تحدث إذا سبق لها حركة المسكان والايين ، كالربع ذو وضع . فاذا تحركت رجله إلى شكل آخر غير الترييع ، حدثت له حركة هى فى نسبة الأجزاء بعضها إلى بعض .

فلا بد من حركة النقلة لبعض الأجزاء ، حتى يتبدل بسببه سائر الأجزاء بعضها إلى بعض ، وإلا فالحركة فى الوضع لا يتصور وجودها .

شكل

العلة والمبدأ يقال على كل ما استتم له وجوده ، ووجد منه شيء آخر .

ثم قد يكون بماهية وجوده من ذاته ،

وقد يكون من غيره .

وما يكون من غيره ، فقد يكون كالجزم لما هو معلول له ، كالصورة والمادة للجسم .

أولا يكون ، كالفاعل والغاية على التقسيم الذى ذكره ابن سينا فى كتبه .

وغرضه حصر العلل فى أربعة : المادة ، والصورة ، والفاعل ، والغاية .

فالشك عليه : أن المادة لم يتم لها وجود ، ووجد منها جسم . وما لم يتم وجوده في نفسه ، فكيف يوجد منه شيء آخر ؟

ثم التقسيم الذي أوردته ليس [بمختصر لجميع] أقسام العلل / ٢٨ ، ويمكن أن يوجد شيء آخر سوى الأقسام التي أوردتها . كما عدوه من الآلة .

وما ذكره من النقوم به ، احتراز لفظي ، ليس يمنع معنى العلية والسببية .

ولو قيل : للفاعل والغاية كافيان في العلية ، والمادة كالألة ، والصورة كالصورة في نفس الفاعل ، فن زاد أو نقص من التقسيم ، كان له محال ، ولم يلزم منه محال .

* * *

إثبات النبوة

من مدارك العقل ومناجحه

خرج العقول الهيولانية الإنسانية من القوة إلى الفعل ، يجب أن يكون عقلا بالفعل . فانها لا تخرج بذواتها إلى الفعل ، ولا يخرجها ما هو مثلها في القوة ، مبرهن مسلم .

فلم ينبغي أن يكون ذلك المخرج - الذى هو عقل بالفعل - واحداً بعينه ، هو العقل الفعال ، المدبر لفلك القمر ، فسمى واهب الصور ، دون العقول التى هى مدبرات ، كسائر الأفلاك أو معها بالشركة ؟

ولم لا تضاف الصور كلها إلى العقل الأول ، الذى هو واسطة الكل ، فيكون هو الواهب الفعال ، ولا تتكثر ذاته بتكثر الصور ، كما لا تتكثر ذات العقل الأخير ؟

بل ولم لا تضاف الصور كلها إلى واجب / ٣٨ الوجود الأول تعالى وتقدس ، فلا تتكثر ذاته بتكثر الصور ١٩

تبارك الله الواحد ، القهار ، العزيز ، الجبار ، الكريم ، الوهاب .

وإن طلبتم شيئاً قريباً من السماويات ، وجمعتكم الفلك الأخير [و] مدبره هو الأقرب ، فيكون هو المفيض على المواد الصور ، التى استعدت لها .

فلم اعتبرتم القرب المسكن فى الجواهر العقلية ١٩

وهلا قضيتم بأن الجواهر العقلية فى البعد والقرب على السواء ١٩

وهلا اعتقدتم أن واجب الوجود أقرب من كل قريب ، فهو المخرج

لما بالقوة إلى الفعل من العقول ١٩

« الله وليّ الذين آمنوا ، يُخرجهم من الظلمات إلى النور »^(١) .

وهلا جوزتم أن يكون من العقول الإنسانية ما هو عقل بالفعل ، فيكون هو السبب القريب ، المؤيد بالقوة القدسية ، كما جوزتم امتياز بعض العقول بالقوة [القدسية^(٢)] ؟

وأوجبتم في النفوس تفاضلا ، وفي العقول ترثيا ، والمتفاضلات المقربات تفتى إلى واحد هو الأفضل ، ولا يفسلس ١ ؟

« يا أيها النبيّ إنّنا أرسلناك شاهداً وبشيراً ونذيراً ، وداعياً إلى الله يأذنه وسراجاً منيراً »^(٣) .

اللهم انفعنا [بما] ٣٩ / أعلتنا ، وعلتنا ما تنفعنا به ، بحق المصطفين من عبادك عليهم السلام .

وصلّى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه أجمعين .

كتبه الفقير إلى رحمة الله تعالى ، فضائل بن أبي الحسن ، الناسخ الشافعي .
رحم الله قارئه وكتابه ، آمين .

وكان الفراغ من نسخه في العشر الأخير من صفر ، سنة تسعين وخمسة
وحسبنا الله ونعم الوكيل

ومن يتوكل على الله فهو حسبه .

(١) من البقرة : آية ٢٥٧ .

(٢) مكتوبة في الأصل : الجذبة ، ويمكن أن تقرأ الجذبة أيضاً لكنها لا تنفق وسياق الجملة .

(٣) من الأحزاب : آية ٤٥ ، ٤٦ .

فهارس المخطوط

- ١ - فهرس الآيات القرآنية
- ٢ - فهرس الإعلام
- ٣ - فهرس الأماكن والبلدان
- ٤ - فهرس الفرق والملل والنحل

فهرس الآيات القرآنية

صفحة

- ١ — « فلا تجعلوا لله أنداداً وأنتم تعلمون »
من البقرة : ٢٢
٦٩ ، ٥٧
- ٢ — « فأتوا بسورة من مثله ، وادعوا . . . »
من البقرة : ٢٣
١٧
- ٣ — « يعلم ما بين أيديهم . . . »
من البقرة : ٢٥٥
٨٤
- ٤ — « والله ولي الذين آمنوا . . . »
من البقرة : ٢٥٧
١٢٧
- ٥ — « والله أركسهم بما كسبوا »
من النساء : ٨٨
١٨
- ٦ — « لا تدركه الأبصار وهو . . . »
من الأنعام : ١٠٢
٩٣ ، ٨٤
- ٧ — « ألا له الخلق والأمر . . . »
من الأعراف : ٥٤
٣٧
- ٨ — « وله الأسماء الحسنى . . . »
من الأعراف : ١٨٠
٥٧
- ٩ — « إن الذين عند ربك لا يستكبرون . . . »
من الأعراف : ٢٠٦
٤٤
- ١٠ — « عالم الغيب والشهادة »
من الرعد : ٩
٨٤
- ١١ — « وإذا ذكرت ربك في القرآن . . . »
من الإسراء : ٤٦
٦٨

صفحة

١٢ — « إن كل من في السموات والأرض . . . »

٦٩

من مريم : ٩٣

١٣ — « فانه يعلم السر وأخفى »

٨٣ ، ٨٤ ، ٩٠

من طه : ٧

١٤ — « فأوحى في نفسه خيفة موسى »

١٠٥

من طه : ٦٧ ، ٦٨

١٥ — « وأنه عالم الغيب والشهادة . . . »

٩٢ ، ٩٣

من المؤمنون : ٩٢

١٦ — « ومن لم يعمل الله له نوراً . . . »

٨٣ ، ٩٠

من التور : ٤٠

١٧ — « وعباد الرحمن الذين يمشون . . . »

٦٩

من الفرقان : ٦٣

١٨ — « يا أيها النبي إنا أرسلناك . . . »

١٢٧

عن الأحزاب : ٤٥ ، ٤٦

١٩ — « قلنا أسأنا وظلّ الجين »

١٦

من الصافات : ١٠٣

٢٠ — « سبحان الله عما يصفون »

٤٤

من الصافات : ١٥٩

٢١ — « وإذا ذكرت الله وحده . . . »

٦٨

من الزمر : ٥٤

٢٢ — « ذلكم بأنه إذا دعى . . . »

٦٨

من غافر : ١٢

٢٣ — « يعلم غائبة الاعمين . . . »

٨٤ ، ٩٣

من غافر : ١٩

مناسبة

- ٢٤ - « هو الحى لا إله إلا هو . . . »
 من غافر : ٦٥
 ٢٧
- ٢٥ - « مبارك اسم ربك ذى الجلال . . . »
 من الرحمن : ٧٨
 ١١٤
- ٢٦ - « وهو على كل شى قدير »
 من التغابن : ١
 ٧١
- ٢٧ - « ألا يعلم من خلق وهو . . . »
 من الملك : ١٤
 ٩٥

فهرست الاعلام

۱ — أرسطو :

۹۸ ، ۵۱ ، ۳۵ ، ۳۰ ، ۲۰

۲ — أرسلاوس بن أبولودوس المعروف بأوغيلائوس :

۹۷

۳ — الاسكندر الأفروديسي :

۴۷

۴ — أنكسمانس :

۹۷

۵ — أنكسندريس :

۹۷

۶ — أحمد بن حنبل :

۹۸

۷ — أفلاطون :

۹۷ ، ۵۱ ، ۳۰

۸ — أفلاطون :

۸۹ ، ۸۸

۹ — بروتاغوراس بن منسارخس :

۹۷

۱۰ — برام :

۴۳

۱۱

۱۱ — تاليس :

۹۷

۱۲ — الحسين بن عبد الله بن سينا (أبو علي) :

۳۶ ، ۳۵ ، ۳۳ ، ۳۰ ، ۲۹ ، ۲۴ ، ۲۳ ، ۲۱ ، ۲۰ ، ۱۸ ، ۱۴ ، ۱۳
 ۶۵ ، ۶۲ ، ۶۰ ، ۵۸ ، ۵۶ ، ۴۵ ، ۴۴ ، ۴۲ ، ۴۱ ، ۴۰ ، ۳۹ ، ۳۸
 ۹۸ ، ۹۱ ، ۸۹ ، ۸۳ ، ۸۲ ، ۷۷ ، ۷۵ ، ۷۳ ، ۷۲ ، ۶۸ ، ۶۶
 ۱۲۴ ، ۱۲۰ ، ۱۱۹ ، ۱۱۱ ، ۱۰۸ ، ۱۰۵ ، ۱۰۲

۱۳ — زرادشت :

۶۷

۱۴ — زیتون بن قطیوس اکراثس :

۹۸

۱۵ — سقراط بن سوفر نقوس :

۹۷

۱۶ — سلیمان دنیا (دکتور) :

۴۲

۱۷ — سنجر (السلطان) بن مکشاه :

۱۱۸

۱۸ — عبد الرحمن بدوی (دکتور) :

۸۹

۱۹ — عبد القاهر البغدادی :

۴۲

۲۰ — عبد الله بن الکواء :

۴۲

۲۱ — هتاب بن الاعرر :

۴۲

۲۲ — عروة بن جریر :

۴۲

۲۳ — علی بن ابی طالب رضی الله عنه :

۴۲

۲۴ - علی بن جعفر الموسوی (أبو القاسم) :

۱۴ ، ۱۳

۲۵ - عیسی بن مریم علیه السلام :

۱۶

۲۶ - فرفر پوس :

۴۷

۲۷ - فضائل بن أبی الحسن :

۱۲۷

۲۸ - فلوطرخس :

۹۷

۲۹ - فون آریم :

۹۸

۳۰ - فیصل بدیر عون (دکتور) :

۱۴

۳۱ - قسطن بن لوقا :

۹۷

۳۲ - کورکب محمد مصطفی عامر :

۱۵

۳۳ - محمد سید کیلانی (الاستاذ) :

۴۲ ، ۱۷

۳۴ - محمد بن عبد الکریم الشہرستانی (أبو الفتح) :

۳۰ ، ۲۹ ، ۲۷ ، ۲۵ ، ۲۴ ، ۲۱ ، ۱۹ ، ۱۸ ، ۱۷ ، ۱۶ ، ۱۴ ، ۱۳

۷۴ ، ۷۰ ، ۶۳ ، ۵۱ ، ۵۰ ، ۴۵ ، ۴۳ ، ۴۲ ، ۳۹ ، ۳۸ ، ۳۶ ، ۳۲

۱۱۹ ، ۱۱۸ ، ۱۱۵ ، ۱۰۳ ، ۹۰ ، ۸۵ ، ۸۰ ، ۷۶

۳۵ - محمد بن عبد الله علیه الصلاة والسلام :

۱۱۵ ، ۴۲ ، ۱۷ ، ۱۳

٣٦ — محمد فتح الله بدران (دكتور) : المرحوم :

١٤

٣٧ — محمد بن محمد بن أوزلق الفارابي (أبو نصر) :

٨٩ ، ٦٠ ، ٤٨

٣٨ — محمد بن محمد الفزالي (أبو حامد) :

٧٤

٣٩ — محمد يوسف موسى (دكتور) :

٤٢

٤٠ — موسى بن عمران عليه السلام :

١٦

٤١ — نصير الدين الطوسي :

١١٩ ، ١١٥ ، ١٠٣ ، ٩٨ ، ٨٠ ، ٧٦ ، ٧٠ ، ٦٣ ، ٤٦ ، ٤٢

٤٢ — نصير الدين (الوزير) :

١٤

٤٣ — يحيى بن عدي :

٤٧

فهرس الاماكن والبلدان

صفحة	
٩٧	١ - أمينية
٩٧	٢ - آسيا الصغرى
١٣	٣ - أمية (بخراسان)
١٤	٤ - بخارى
١١٨ ، ١٣	٥ - نرمل
٤٢	٦ - حروراء
١٣	٧ - خراسان
٩٧	٨ - سامية
٩٧	٩ - شامس (جزيرة مقابل ساحل آسيا الصغرى) ص
٤٢	١٠ - الكوفة
٩٧	١١ - ملطية
٤٢	١٢ - الهند

فهرس الفرق والملل والنحل

صفحة	
٩٨ ، ٩٧	١ — أصحاب الرواق
٨٩	٢ — الأفلاطونية المحدثة
٣٠	٣ — الإيليون
٩٨	٤ — الباطنية
٤٢	٥ — البرامية
٤٢	٦ — الحاكمة (أو الحكمة الأولى)
٤٢	٧ — الحسوية
٤٦ ، ٥١ ، ٦٦ ، ٦٧ ، ٦٩ ، ٧٢	٨ — الحكماء (الفلاسفة)
٨٤ ، ٨٨ ، ٩٤ ، ٩٧	
٤٢	٩ — الخوارج
٤٢	١٠ — الدامية
٢٠ ، ٢١ ، ٣٠ ، ٥١ ، ٨٩ ، ٩١	١١ — الفلاسفة المسلمون
٢٤ ، ٣٠ ، ٨٣	١٢ — فلاسفة اليونان
٣٠	١٣ — الفيثاغوريون
٤٢	١٤ — القاصصة
١٠٦ ، ١٠٥	١٥ — الكرامية
٢٠ ، ٥١ ، ٧٢ ، ٨٣ ، ٨٩	١٦ — المتكلمون
٧٧ ، ٧٦	١٧ — النصارى

فهرس المراجع

القرآن الكريم

أولاً : الكتب النطية :

- ١ - تاريخ الذهبى ودول الإسلام فى التاريخ ، مخطوط بدار الكتب المصرية
برقم ٤٢ تاريخ المجلد ٢٦
- ٢ - سير أعلام النبلاء للذهبي ، مخطوط بمكتبة الأزهر برقم (٧١٢) ١٠٦٦٨
المجلد ١٢ ، القسم الثانى .
- ٣ - الفهرستانى وآراءه الكلامية والفلسفية ، رسالة دكتوراه لمهیر محمد مختار
مخطوط بجامعة عين شمس .
- ٤ - مصارع المصارع لنصير الدين الطومى ، نسخة دافسكده الهیات ومعارف
وعلوم عقلی برقم ١٥٢٦١ لیران - طهران .
- ٥ - مفایح الاسرار ومصایح الابرار ، مخطوط للشهر مستان بمهد
المخطوطات العربية .

ثانياً : الكتب المطبوعة :

- ١ - أحسن التقاسيم للبشارى المقدسى ط . سنة ١٨٧٧ م
- ٢ - الاسفار الاربعة ج ٢ ، ٣ للفيزارى (صبر الدين) ط . الهند .
- ٣ - الإشارات والتنبیيات لابن سینا ج ١ . القسم الثالث والاربع : بتحقيق
د . سليمان دنيا . ط . دار المعارف .
- ٤ - الاعلام لخیر الدين الزركلى ج ٧ ط . الثانية .
- ٥ - إعانة اللهفان لابن قيم الجوزية ج ٢ ط . لسنة ١٣٨١ هـ .
- ٦ - أفلاطین عند العرب . تحقيق وتقديم د . عبد الرحمن هدى ط ١
سنة ١٩٦٦ م

- ٧ — البداية والنهاية لابن كثير ج ١٢ بلا تاريخ
- ٨ — تاريخ حكماء الإسلام للبيهقي (ابن فندق) تحقيق محمد كرد علي ط .
سنة ١٣٦٥ هـ دمشق .
- ٩ — تاريخ الدعوة الإسماعيلية لمصطفى غالب ط . سنة ١٩٥٣ م دمشق .
- ١٠ — تبیین کذب المفترزی فيما نسب للإمام الأشعري لابن عساكر .
تحقيق محمد الكوثري ط . القاهرة .
- ١١ — تذكرة الحفاظ للذهبي ج ٤ ط . الثانية .
- ١٢ — التمریفات لأجرجانی ط . الحادي سنة ١٣٥٧ هـ .
- ١٣ — تهافت الفلاسفة للإمام الغزالي . تحقيق د. سليمان ديبا ط : الرابعة .
- ١٤ — خراف الفكر اليوناني للدكتور عبد الرحمن بدوي ط . الثالثة .
- ١٥ — راحة الصدور وآية السرور في تاريخ الدولة السلجوقية للراوندي
ترجمة د. ابراهيم الهواربي وآخرون ط . سنة ١٩٦٠ م .
- ١٦ — الرسالة الغفرشية لابن سينا ط . الاولى .
- ١٧ — روضات الجنات للغواني ج ٤ ط . الثانية .
- ١٨ — شفاء الفكر اليوناني للدكتور عبد الرحمن بدوي ط . الثالثة .
- ١٩ — الشفاء لابن سينا . ج ٢ تحقيق د. محمد يوسف موسى وآخرون .
- ٢٠ — الشفاء - المنطق - ٢ - العبارة تحقيق محمود الحصري ط . سنة ٩٧٠ م .
- ٢١ — طبقات الشافعية الكبرى للسبكي ج ٢ ط . الثانية .
- ٢٢ — طبقات الشافعية لعبد الرحيم الاسنوي ج ٢ .
- ٢٣ — العبر في خبر من ذهب للذهبي ج ٢ تحقيق فؤاد السيد ط .
سنة ١٣٩٦ م الكويت .
- ٢٤ — ميرن الاختيار لابن قتيبة ج ١
- ٢٥ — في الآراء الطبيعية التي ترضى بها الفلاسفة لفلوطرخس . ترجمة قسطنطين لوقا .

- ٢٦ — الفرق بين الفرق البغدادى . تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد .
 ٢٧ — القاموس المحيط للفيروز آبادى ج ١ - ٤
 ٢٨ — الكامل فى التاريخ لابن الأثير ج ٨
 ٢٩ — كشف الظنون لحاجى خليفة ج ٢ ط . سنة ١٢٦٢ هـ
 ٣٠ — لسان العرب لابن منظور ج ٧
 ٣١ — مختار الصحاح للسيد محمد خاطر
 ٣٢ — المختصر فى أخبار البشر (تاريخ أبى الفداء) ج ٣ ط . سنة ١٣٢٥ هـ
 ٣٣ — مرآة الاطلاع على أسماء الأمكنة والبقاع للبغدادى ج ٢ ط .
 سنة ١٢٧٣ هـ تحقيق محمد البجاوى .
 ٣٤ — معجم الادباء لياقوت الحموى ج ٥ ط . سنة ١٩١٦ م .
 ٣٥ — معجم المؤلفين لعمر رضا كحالة ج ١٠ ط . سنة ١٣٨٠ هـ .
 ٣٦ — مفتاح السعادة لطاش كبرى زاده ج ١ بلا تاريخ .
 ٣٧ — الملل والنحل للشهرستانى ج ١ ، ٢ ط . سنة ١٣٨٧ هـ تحقيق محمد سيد كيلافى .
 ٣٨ — مناهج البحث عند مفكرى الاسلام للدكتور على سامى النصار ط : الثانية .
 ٣٩ — النجاة لابن سينا تحقيق محيى الدين صبرى الكردى ط . الثانية .
 ٤٠ — النجوم الزاهرة لابن تغرى بردى ج ٥ ط . دار الكتب المصرية .
 ٤١ — نهاية الاندام فى علم الكلام للشهرستانى ط . سنة ١٩٣٤ م . تحقيق
 الفرد جيروم .
 ٤٢ — الوافى بالوفيات للصندى ج ٣ ط . سنة ١٩٥٣ م دمشق .
 ٤٣ — وفيات الاعيان لابن خلكان ج ٣ ط . سنة ١٣٦٧ هـ .

ثالثاً : المراجع الاجنبية :

- ١ — G. A. L. Brockelmann. G. I; S. I
 ٢ — تاريخ يمين . بالفارسية . لليبق . تحقيق أحمد بهمنيار .

رابعاً : المجلات :

- ١ — مجلة نامه آستان قدس . العدد الثالث ، الرابع مقال بالفارسية
 ل محمد تقى دانش .

فهرس الموضوعات

صفحة

١	صفحة العنوان
٢	صدر الحقيقة
٣	آية قرآنية
٥	الإهداء
٧	مقدمة
١٠	اسمه وكنيته — لقبه — نسبته
١١	مولده وسيرته
١٤	بيتته العامة
١٨	مؤلفاته :
١٩	الكتب المخطوطة
٢٠	الكتب المطبوعة
٢١	الكتب المفقودة
٢٣	تقديم المخطوط
٢٧	وصف المخطوط
٢٩	نسخ الكتاب
٢٩	تاريخ النسخ
٢٩	تاريخ التأليف
٣٠	تسمية الكتاب
٣٢	موضوع الكتاب
٣٧	منهجنا في التحقيق
٣٩	الهدف من تحقيق الكتاب

١	المخطوط
١٢-٣	صور من المخطوط
١٣	مقدمة المؤلف — البسملة والحمد
١٨	فهرس المسائل
٢٠	المسألة الأولى في حصر أقسام الوجود
٢٤	رد الشهر ستاني على المسألة
٣٠	أقسام الجوهر
٣٢	أقسام الوجود عند الشهر ستاني
٣٣	المحل
٣٤	الحال
٣٤	القائم بنفسه
٣٨	المسألة الثانية في وجود واجب الوجود
٣٩	التناقض الأول
٤٠	للتناقض الثاني
٤١	التناقض الثالث
٤٢	التناقض الرابع
٤٢	لإثبات واجب الوجود
٤٤	الرد عليه
٤٦	رد نصر الدين الطوسي
٥٠	القول في الوجود والوجود
٥٦	فصل في بيان مثار الغلط والخطأ
٥٨	المسألة الثالثة في توحيد واجب الوجود
٥٩	لإثبات واجب الوجود
٦١	الاعتراض عليه من جهة التناقض في كلامه — التناقض الأول

صفحة

٦١	التناقض الثاني
٦٢	التناقض الثالث
٦٢	التناقض الرابع
	النص الذي سقط من كتاب الشهرستاني منقولاً عن نصير الدين الطوسي
٦٣	المسألة الرابعة في علم واجب الوجود وتعلقه بالكل والجزئ
٧٢	الاعتراض عليه بالتناقض في كلامه والنقض لمقصوده ومرامه -
٧٥	التناقض الأول - التناقض الثاني
٧٦	التناقض الثالث
٧٦	النقض والإلزام عليه
٨٨	الإلزامات على ابن سينا
٩٠	المعتقد الثاني
٩٧	المسألة الخامسة في حدوث العالم
٩٨	مقدمتان للشهرستاني
٩٩	المقدمة الأولى في التناهي وأقسامه
١٠١	المقدمة الثانية في التقدم والتأخر والمعية
١٠٣	تمكلة النقص من كتاب الطوسي
١٠٤	الاعتراض على ابن سينا
١١٤	المختار الحق
١١٩	محادثات العقول
١٢٠	إشكال
١٢١	إشكالات
١٢٢	سؤال وإشكال
١٢٤	شكل
١٢٦	إثبات النبوة من مدارك العقل ومناهجه

١٢٩

١٣١

١٣٥

١٣٩

١٤٤

١٤٣

١٤٧

فهارس المخطوط

فهرس الآيات القرآنية

فهرس الاعلام

فهرس الاماكن والبلدان

فهرس الفرق والمال والتحل

فهرس المراجع

فهرس الموضوعات

مطبعة الجبلاوي
شارع النهضة البوлаقيته

رقم الإيداع بدار الكتب ١٧٥١ / ٧٦